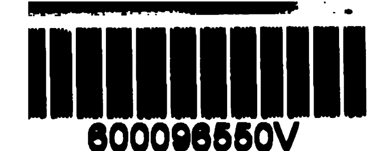
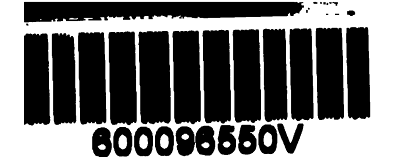
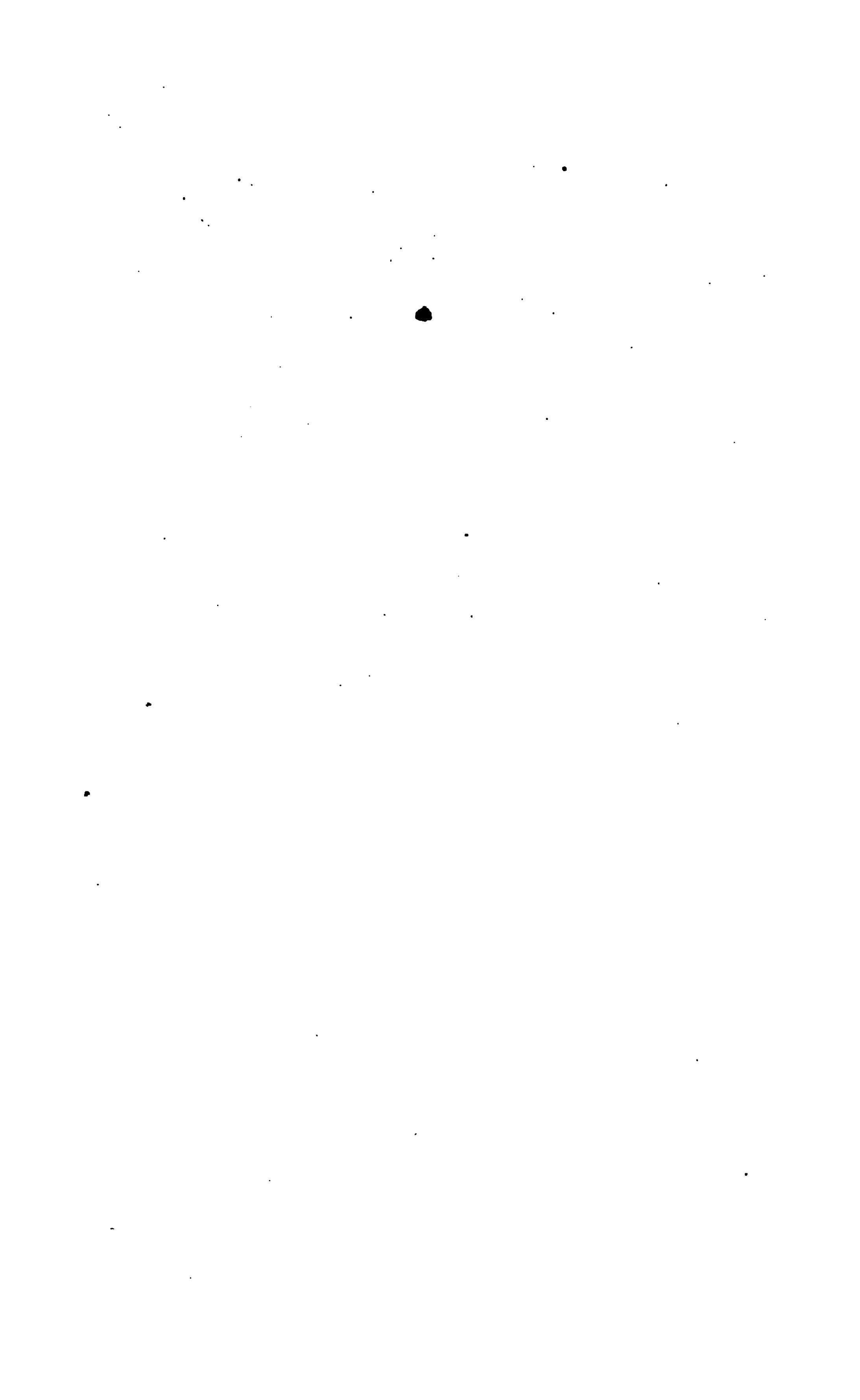














Geschichte

der

Protestantischen Dogmatik

in ihrem Zusammenhange

mit der

Theologie

überhaupt.

Von

W. Gaß,

der Philos. u. Theol. Doctor, der letzteren o. Professor in Greifswald.

Zweiter Band.

Der Synkretismus. Die Schulbildungen der reform. Theologie. Der Pietismus.

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1857.



Herrn Dr. E. L. Th. Henke

Professor der Theologie in Marburg

dem Biographen Georg Calixt's

hochachtungsvoll gewidmet

vom

Verfasser.

liche stellt sich also neben das Stabile und in sich Abgeschlossene, das Heterodoxe oder doch von der Mehrheit Angefochtene neben die streng kirchliche Lehrform, Beides als Bestandtheil desselben historischen Ganzen. Damit der Strom des religiösen Lebens in seiner ganzen Breite übersehen und damit dem Vorurtheil entgegengewirkt werde, daß nur auf der einen Seite christliche Wissenschaft, Glaube und Recht zu suchen seien, habe ich in der ersten Entwicklung die freiere Richtung des Synkretismus ganz übergangen, um sie jetzt mit gleichartigen Bestrebungen zu einem zweiten Gesammtbilde zusammen zu ordnen, und ich bin von der Richtigkeit des eingeschlagenen Verfahrens gegenwärtig noch mehr als anfänglich überzeugt.

Die Folge dieser Theilung war, daß zu den bisher von mir gepflegten Interessen noch andere hinzutraten. Erstens wird das allgemein Zuständliche von dem Persönlichen überwogen. Alles dreht sich im Folgenden um die Häupter der Schulen oder Anführer der Bewegung. Valentin Andreä, Calixt, Coccejus, Amyraut und Spener bilden eine schöne Reihenfolge; es sind Männer, verbunden durch einen höheren Charakter evangelischer Christlichkeit und bedeutend genug, um nicht allein die Aufmerksamkeit des Historikers in seltenem Grade zu fesseln, sondern auch an Geist und Gesinnung jeden Vergleich mit den Vertretern der scholastischen Theologie und der Orthodoxie auszuhalten. Zweitens war der Stoff nicht immer dogmatischer Art, er ging häufig in das allgemein Theologische, Kirchliche und Literarische über, — eine in diesem Zeitalter ganz unvermeid-

liche Erweiterung, die mich die Hauptaufgabe nicht aus dem Auge verlieren ließ. Endlich habe ich zwar nicht beabsichtigt, eine Unionsgeschichte zu liefern: aber es ergab sich von selbst, daß nachdem der Faden der polemischen und irenischen Literatur einmal angeknüpft war, derselbe auch fortgesponnen werden mußte. Ich überlasse der Kritik zu beurtheilen, ob dies mit einigem Erfolg geschehen sei. Die Friedensgespräche des siebzehnten Jahrhunderts machen theilweise den Eindruck des Scheins und der Vergeblichkeit. Aber sie sind es nicht allein, welche das Vorhandensein eines Triebes der Einigung bezeugen; auch nicht bloß die Anträge und Aufforderungen eifriger Schriftsteller, wiewohl in dieser Beziehung die Vergleichung zwischen Duräus, Calixt, Leibnitz und Spener das höchste Interesse gewährt. Sondern das Recht und die Wahrheit der werdenden Gemeinschaft erhellt zugleich aus dem geistigen Ertrage der beiderseitigen Entwicklung. Denn auch wo eine theologische Streitigkeit wesentlich innerhalb der einen Confession verlief, warf sie doch in der Regel Etwas ab, was seiner religiösen oder wissenschaftlichen Natur nach nicht auf dieselbe beschränkt bleiben konnte; mit dem wachsenden Gemeingut aber vermindert sich in der Stille das Gewicht des Sonderbesitzes.

Die Lutherische Confession erscheint als bloße Confession genommen in den vorliegenden theologischen Streitigkeiten in entschieden ungünstigem Licht. Verbindet man sie jedoch mit den ihr anhängenden Bewegungen, mit den von Melanthon, Calixt und Spener ausgehenden Reactionen und der praktischen Mystik eines Arndt und

Andreä: so stellt uns diese Gesammtheit von Erscheinungen einen Reichthum vor Augen, welcher dem der reformirten Kirche gleichkommt und, wie ich glaube, den deutschen Geist sehr vielseitig abspiegelt. Dies kann gerade vom Standpunkt der Union am Unbefangensten anerkannt werden. Wollten wir die Vergleichung fortsetzen: so könnten wir sagen, daß die reformirten Schulbildungen mehr doctrinaler Art sind, während die Lutherischen zugleich eine kirchlich-praktische Seite haben, daß alle aber in der allgemeinen Tendenz der Reinigung zusammentreffen. Das Verhältniß zum Synkretismus war für mich gegeben, da ich denselben auf den im ersten Bande eingeführten Melanthonischen Standpunkt zu stützen und aus ihm zu erklären hatte.[1]) Ich habe aber auch für den Pietismus erster Periode

[1]) Ich verdiene den Vorwurf nicht, der mir von Heppe in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert" (Gotha 1857) S. IV gemacht wird. Heppe giebt mir Schuld, daß ich Bd. I, S. 50 Melanthon vorgeworfen, derselbe habe sich selbst „nicht so weit verleugnet, um auch den ganzen Luther sammt den von diesem allein ausgehenden Lehrtrieben in sich aufzunehmen," — „obwohl doch in der h. Schrift nirgends geschrieben stehe, auch sonst gar nicht einzusehen sei, daß die protestantische Kirche den Beruf gehabt, den ganzen Luther sammt den von ihm allein ausgehenden Lehrtrieben in sich aufzunehmen." Ich bedaure, in solchem Grade mißverstanden worden zu sein. Allein der Zusammenhang jener Stelle zeigt klärlich, was ich gemeint und gewollt, nämlich die frühe Entstehung der Lehrdifferenz auf die verschiedene Sinnesweise der beiden Reformatoren, deren Einer vom Anderen zuerst abhängig gewesen war, nachher aber sich dieser Abhängigkeit entzogen hatte, zurückzuführen und positiv und negativ aus derselben zu erklären. Von einem „Beruf" der Aneignung Luthers ist kein Wort gesagt. Melanthon erwächst daraus kein Tadel, daß er sich selbst nicht verleugnet, sondern ein Lob. Ich habe im ersten Bande die Richtung Melanthons gegen die speciell von Luther ausgegangene bevorzugt. Meine ganze Entwicklung ist auf Melanthons Loci, sogar auf deren erste Ausgabe, dergestalt gebaut, daß wohl Niemand folgern wird, ich hätte seine religiöse Selbständigkeit binden oder beschränken wollen.

Partei genommen, ohne mich gegen die ihm anhaftenden Gebrechen zu verschließen. Damals blieben diese beiden Richtungen einander fremd und verstanden sich nicht: was aber in der Gegenwart dem Ersteren entspricht, das wird nicht siegen, ohne sich mit dem Anderen, d. h. dem praktischen Christenthum im besten Sinne verbündet zu haben.

Doch ich bin über mein Quellenstudium und den Gebrauch der literarischen Hülfsmittel dem Leser noch einige Bemerkungen schuldig. Diesmal habe ich mich in sehr ungleicher Lage befunden, bald höchlich unterstützt von Monographieen und Vorarbeiten, bald verlassen. Henke's Werk über Calixt, dessen Vollendung ich nicht abwarten konnte, zeichnet sich durch Gründlichkeit der Forschung wie durch Feinheit und Eigenthümlichkeit des Urtheils aus. Ich habe es in keiner Weise entbehrlich machen wollen oder können; nur also durfte ich mich neben Henke stellen, daß ich meinem allgemeineren Zweck und Weg der Behandlung treu blieb, statt auf den seinigen monographischen überzugehen. Und bei diesem Geschäft verhielt ich mich zugleich unabhängig zu meiner eigenen vor zehn Jahren erschienenen Schrift desselben Inhalts, so wie hoffentlich mein Urtheil über den Gegenstand klarer und consequenter geworden ist. Was ferner den Universalismus Amyraut's und überhaupt die französische Schule von Saumur betrifft: so war ich an Schweizers „Centraldogmen" gewiesen. Ich mußte auf wenige Bogen zusammendrängen, was dort mehr als die Hälfte des zweiten Bandes anfüllt. Mehrere Quellenschriften standen mir selbst zu Gebote, andere mußte ich durch die von

Schweizer gelieferten sehr vollständigen Auszüge und Berichte ersetzen. Dagegen sind die Abschnitte über die niederländischen Parteien der Cartesianer und Coccejaner lediglich aus den Quellen bearbeitet worden, und diese ließen sich zwar nicht ohne Ausnahme, denn das war in unserer vom Schauplatz weit entlegenen Gegend nicht zu erreichen, aber doch vollständiger als ich hoffen durfte, herbeischaffen. Dasselbe gilt von der Charakteristik Speners und des Pietismus, über welchen die hiesige Bibliothek erwünschtes Material darbot. Für meinen Zweck konnte Hoßbachs Monographie nur als eine einleitende Beihülfe dienen. Wenn irgend wo, so bedurfte es hier eines unmittelbaren Schöpfens und Eindringens, wenn der frische Geist erfaßt und lebendig wiedergegeben werden sollte. Ich habe dieses fünfte Buch mit so viel Liebe und Fleiß als ich konnte gearbeitet und würde mich wahrhaft freuen, wenn es durch sich selbst befriedigte oder doch zu erneuten Verhandlungen Anlaß gäbe. Der Leser wird die Hauptepoche dieser Bewegung im Folgenden dargestellt finden, noch nicht die späteren Nachwirkungen, welche einem veränderten historischen Schauplatz angehören.

Für alles Uebrige verweise ich auf das Buch selbst, indem ich nur noch hinzufüge, daß wenn Gott mir weiterhin zur Fortsetzung und Vollendung Kraft schenkt, der dritte Band das achtzehnte Jahrhundert umfassen und das Ganze soweit abschließen wird, als ich es überhaupt in historischer Form fortzuführen Willens bin.

Greifswald, im October 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Drittes Buch. Der Synkretismus.

Viertes Buch. Die Schulbildungen der reformirten Theologie.

Fünftes Buch. Der Pietismus.

Drittes Buch.

Der Synkretismus.



Erster Abschnitt.

Vereinzelte Friedensbestrebungen.

I. Einleitung. Der Stand der Polemik.

Die vorangegangene Darstellung hatte diejenige Gestalt der Theologie und Dogmatik zum Gegenstand, welche auf die Thatsache gänzlicher Scheidung der beiden protestantischen Confessionen im siebzehnten Jahrhundert gegründet wurde; die nächstfolgende wird sich mit der andern Richtung beschäftigen, in welcher gleichzeitig ein Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit und ein Verlangen nach Aufhebung dieses Zwiespaltes fortwirkte. Die erstere zwar wurde die herrschende, die orthodoxe und dogmenbildende, aber sie sah sich in ihrem Ansehen durch die heterodoxe behelligt und beschränkt; beide greifen vielfach in einander, mischen sich sogar in einzelnen Erscheinungen, und es soll nur relative Geltung haben, wenn sie als verschieden geartete kirchliche Denkweisen gesondert vorgeführt werden. Indem wir nun aber für die erweiternde synkretistische oder irgendwie über den Damm des lutherischen Dogma's hinausbringende Theologie nach einem Ausgangspunkt suchen, ist es nicht genug, daß wir einfach auf den geschilderten Dogmatismus zurückweisen, dessen Wesen durch sich selbst schon das Bedürfniß nach Ermäßigung der Gegensätze hervorgerufen habe, sondern wir müssen uns den Grad und die geistige Beschaffenheit der confessionellen Feindschaft in einem historischen Bilde vergegenwärtigen, damit erkannt werde, wie natürlich und sittlich geboten der Gegendruck war. Der Stand der

Polemik zwischen Lutheranern und Reformirten wird noch nicht aus der Summe geläufiger Thesen und Antithesen verstanden, nicht die Menge des Bestrittenen erklärt ihn, sondern der Sinn und Standpunkt der gegenseitigen Beurtheilung, und dieser ist wieder durch gewisse historische Verwicklungen bedingt worden.

Fragen wir also, was hat den kirchlichen Hader zu jener fürchterlichen Erbitterung, welche seit Ende des sechszehnten Jahrhunderts herrschte, gesteigert und in gleicher Heftigkeit erhalten: so können wir nur antworten, es waren die auf den Abschluß der Concordienformel folgenden gegenseitigen Reizungen und Verantwortungen. Wie ein verhängnißvoller Bruderzwist dadurch nur noch wilder entflammt, daß der Eine sein Schicksal von dem des Andern trennen will und dennoch nachher an die Stärke der Blutsverwandtschaft bitter gemahnt wird: so erfolgte auch hier die Lossagung nicht rein noch natürlich, sondern hinterließ Eindrücke der Gewaltsamkeit, die sich in Haß verwandelten, um erträglich zu werden. Man erlaube uns diesen Gedanken hier als Einleitung zu benutzen.

Die Lutherische Kirche, soweit sie überhaupt der Concordienformel beigetreten war, schien nach Innen gesichert und von allen heimlichen oder offenkundigen Schäden geheilt. In dieser Selbstbefriedigung sahen sich aber bald die Lutheraner durch die empfindlichsten Vorhaltungen der Reformirten und der ausgeschlossenen Philippisten gestört und zu nochmaliger Vertheidigung ihrer Handlungsweise herausgefordert. Kaum ist die Eintrachtsformel eingeführt, so wird sie (seit 1581) Gegenstand einer Kritik, welche verschärfte Fortsetzung der vorangegangenen Censuren war. Ausführliche Gutachten der meisten Orte, wo der Beitritt versagt worden, appellirten nochmals an die öffentliche Meinung der protestantischen Christenheit. An der Spitze dieses literarischen Feldzuges, dessen Schauplatz Deutschland sein mußte, wo der Melanthonismus nach beiden Seiten hin verwachsen war, standen die Neustädter Theologen unter Johann Casimir von der Pfalz, dann folgten die Anhaltischen, die Bremer; auch die Stimme eines vereinzelten Flacianers, des Irenäus, mischte sich hinein.

Diese Schriften [1]) zusammengenommen mit den Acten des Mömpelgarter Gesprächs (1566), welches die Vergeblichkeit alles friedlichen Zuredens offen darlegte, bilden eine ansehnliche Reihenfolge, die durch Hospinians bekanntes Werk und Hutters Beantwortung ihren Abschluß erhielt.

Man könnte nach diesen Schriften die ganze vorangegangene kirchliche Entwicklung seit 1530 studiren; es sind parteilich entworfene Wiederholungen, stark gefärbte Spiegelbilder der Geschichte. Was jenseits dieses Jahres liegt, wird von den Beurtheilern meist als gesunde Grundlage anerkannt; Deutschreformirte genehmigten, strengere Calvinisten schonten wenigstens die Augsburgische Confession, und die Neustädter Theologen erklären sich sogar bei richtiger Deutung mit dem zehnten Artikel einverstanden. Nur dürfe man sie nicht in jedem Punkte zur Norm erheben noch alle Abweichungen von ihr für fundamental ausgeben, denn sie sei immer nur eine particulare zur Vertheidigung nach Außen und zur Feststellung gewisser Hauptstücke bestimmte Bekenntnißschrift und als solche den alten allgemein gültigen Symbolformeln nicht gleich zu achten. Noch viel weniger aber verdiene ein Werk wie die Concordienformel ihrer ganzen Entstehung nach als unbedingtes Kriterium wahrer Christlichkeit überhaupt sanctionirt zu werden.[2]) Folglich richtet sich alles Mißfallen gegen die späteren Zuthaten und confessionellen Beschränkungen, gegen die „neulutherische" Abendmahlslehre und Christologie. „Die Lutheraner, heißt es, scheinen sich in Behauptungen zu gefallen, welche alle philosophischen Prin-

[1]) De libro concordiae quem vocant, — admonitio christiana scripta a theologis — Johannis Casimiri. Neostad. in Palatinatu 1581. — Defensio admonitionis Neostadianae contra apologiae Erfurtensis sophismata et cavillationes scripta ab aliquot studiosis theologiae in schola Neostadiana. Neost. 1586. — Diesen Kritiken steht gegenüber Apologia pro libro concordiae conscripta per Tim. Kircherum, Nic. Selneccerum et M. Chemnitium. Magdeb. 1584. Die übrigen Schriften: Bedenken über die Präfation des Concordienbuchs Neost. 1581. Christoph. Irenaei Examen 1581 etc. s. bei Walch Bibl. th. I, p. 376 sqq. Ueber das Staffortische Buch s. Planck, Gesch. d. prot. Theol. von d. Concordienf. S. 24.

[2]) De libro concordiae etc. p. 115—133.

cipien vernichten, — freilich der kürzeste Weg um alles Beliebige glaublich zu machen, nachdem man die Zuhörer um Urtheil und Vernunft gebracht hat.[1]) Gleichem Vorwurf unterliegt die Lehre von der Taufe. Kein Zweifel daß die Taufe ihre Verheißung wahr macht, also die Aufnahme in den Bund der Kindschaft und die Wiedergeburt unter Voraussetzung des Glaubens zusichert und geistig darreicht. Da aber die erneuernde Wirkung vom Geiste nicht vom Wasser ausgeht: so darf sie nicht an das sichtbare Zeichen noch den Augenblick der Verrichtung gebunden gedacht werden, und es hat keinen Sinn, auf Kinder, die keinen Glauben haben, mit dem sacramentlichen Act zugleich die Wiedergeburt zu übertragen.

Und auf welche Weise sind die Lutheraner zu diesen von der Eintrachtsformel genehmigten Neuerungen gelangt? Sie schöpften dabei lediglich aus Luthers Schriften und zwar aus den polemischen und Privatschriften, die gar nicht den Anspruch maaßgebender Gültigkeit erheben noch aushalten. Woher die kirchliche Berechtigung, dem einzelnen Luther bis in seine Privatmeinungen zu folgen, zumal wenn doch andere Ansichten desselben Mannes wie die von der Freiheit und Vorherbestimmung offen bei Seite gesetzt werden. Die „Autorität Luthers" pflegt in den vorliegenden Schriften eine besondere Ueberschrift zu bilden. Bei aller herrlichen Begabung Luthers ist es Vermessenheit, ihn allein auf den Thron zu setzen, seine Schriften zu „kanonisiren," als ob sie der Prüfung enthoben seien, sein Ansehen dem eines Propheten und Apostels zu verähnlichen oder gar, wie die Neustädter Kritiker hinzufügen, mit Wundern und Weissagungen als den Kennzeichen

---

[1]) Defensio admonitionis Neostadianae, am Schlusse der Vorrede: At vero ista sunt condonanda Erfurtensibus theologis, qui inter sua axiomata haec quoque ponunt, Rationem omnem summovendam, omnia philosophica principia repudianda qualia sunt: Duo contradictoria non posse simul esse vera, nivem non esse simul albam et nigram, finitum non esse capax infiniti, corpus non esse corpus, si simul sit finitum et infinitum. Compendiaria est profecto illa via ad persuadendum hominibus quicquid volunt et ad causam suam et litem obtinendam, si prius rationem et judicium omne auditoribus eripiunt.

prophetischer Kraftfülle zu schmücken.[1]) Und das Alles bei der willkürlichen Zurücksetzung Melanthons! Derselbe Mann, dem Luther die Darlegung der evangelischen Lehre überließ, weil er überzeugt war in ihm den rechten Gehülfen und Mitarbeiter zu besitzen, den Luther zu ehren und den Gemeinden zu empfehlen nicht aufhörte, obgleich ihm seine Lehrabweichung nicht unbekannt war, derselbe Mann, den unsere Neuerer als Verfasser und Vertheidiger des Hauptbekenntnisses gelten lassen müssen und, wenn er lebte, anzutasten nicht wagen würden, — ihn den Gestorbenen verunglimpfen sie jetzt mit rasendem Eifer und ergehen sich in Reden, nach welchen ein Brenz sich größere Verdienste als Melanthon um die Kirche erworben haben soll.[2]) Ob Luther selbst die Beschränkung der Lehrnorm gewollt, kann zweifelhaft sein, da er doch das Bekenntniß der Waldenser edirt und mit der Augustana in Eintracht gefunden, obgleich die Waldenser über Abendmahl und Person Christi stets wie wir gedacht haben.[3])

Eine dritte Reihe von Einwürfen trifft die Eintrachtsformel selbst und ihr Verhältniß zur Augustana. Von der letzteren war es nicht schwer zu zeigen, daß sie sich sträube gegen die ihrem Text aufgebürdeten Folgerungen und Interpretationen, und daß sie namentlich zu jener überörtlichen Verallgemeinerung der menschlichen Natur Christi nicht den geringsten Anlaß gegeben. Die Admonitio weiß nicht weniger als sechzig solche innere Antilogieen aufzufinden, theils gesuchte, z. B. daß die Brodtverwandlung verdammt werde, welche doch der bevorzugte erste Text der Confession nicht verdammt habe, theils scharfe und treffende.[4]) Abermals

---

[1]) De libro concordiae p. 197 sqq.

[2]) Ibid. p. 191. 336. Passim jactant, Brentium suum, qui Lutheri commendationibus crevit, longe melius de ecclesiis Christi meritum esse quam Philippum. Dagegen Apologia pro libro concordiae p. 271. „Wir reißen diese beiden Männer, Lutherum und Philippum, nicht von einander, sondern Philippus hat sich selbst von ihm gerissen."

[3]) Ibid. p. 186. 187.

[4]) De libro concordiae l. c. p. 295. Monstratio antilogiarum libri concordiae.

stellt sich die Sacramentstheorie mit ihren inneren Schwierigkeiten in den Vordergrund, und es wird versucht, die Lutherische Ansicht der Römischen nahe zu rücken. Die Gegner, heißt es unter Anderem, versichern ihren Abendmahlsglauben lediglich auf den Wortverstand der Einsetzungsworte zu gründen; drängt man sie aber, so greifen sie nach ihren christologischen Hülfssätzen und verleugnen damit die alleinige Beweiskraft jener Worte. Sie verdammen die Adoration der Hostie und werden doch einräumen müssen, daß eine solche schon durch die Annahme leiblicher Allgegenwart nahe gelegt wird. Sie verwerfen alle unwürdigen Folgerungen eines mündlichen Genusses und wollen doch die alleinige Quelle dieser Mißverständnisse nicht hinwegräumen. Sie bestehen auf der Ubiquität und behaupten doch von dem überall Gegenwärtigen, daß es erst durch den Genuß den Empfängern, selbst den Nichtglaubenden, eingeflößt werde. Ja ihre eigene Meinung treibt auf die Meßhandlung hin, welche ja von dem Glauben an ein leiblich Daseiendes ihren Ausgang genommen hat.[1]) — Nichts aber konnte empfindlicher sein als die Bemerkungen über das bei der Einführung der Concordienformel eingeschlagene Verfahren. Eine Glaubensschrift wie diese, von wenigen Theologen berathen und abgefaßt, hätte vor Allem eine freie synodalische Berathung, wie sie auch von den Reformirten beantragt worden, verdient. Statt dessen habe man mit allerhand Zureden die Unterschriften einzutreiben gewußt, die Einwendungen zurückgewiesen, die Schwankenden und halb Zustimmenden durch Schleichwege gewonnen, die Amtsgewalt der Obrigkeit für theologische Parteizwecke gemißbraucht, kurz Mittel angewendet, die an den Arianer Valens und seine kirchlichen Unterhändler erinnern.[2]) Fordert man von

[1]) Darauf antwortet die Apologia pro libro concordiae p. 258. „Was diesen Leuten nicht räumlich ist und räumlicher Weise geschieht, das können noch wollen sie in ihren wunderlichen und disputirlichen Kopf nicht bringen. — Ihr Argument ist dahin gericht, gleich als setzen wir die gemeine Allenthalbenheit des Leibes Christi zu einem Grund der Gegenwart Christi im Abendmahl; — das thun wir aber nicht, sondern nehmen unseren Grund aus dem unfehlbaren Wort des Testaments Christi."

[2]) Ibid. p. 354. Sed per insidias et simulationem consensus et ami-

den Theologen Rechenschaft über die Autorität ihrer Glaubensbestimmungen: so schützen sie den Willen und das Ansehen der Fürsten vor, welche doch sie selber erst auf diesen Weg concordistischer Unterhandlung hingeleitet haben.

Diese Vorwürfe mögen einseitig und übertreibend genannt werden, unwahr sind sie nicht. Was hier in einzelnen Zügen hervorgehoben wird, hat Hospinian später zum Gegenstande seines ausführlichen kritischen Geschichtswerks gemacht. Rudolph Hospinian, Prediger und Lehrer zu Zürich (geb. 1547, gest. 1626), war unstreitig ein sehr talentvoller, scharfsinniger und gelehrter Schriftsteller, besonders geschickt in der Nachweisung des allmählichen Werdens einzelner katholisch-kirchlicher Mißbräuche oder abnormer Lebenserscheinungen. Das bezeugen seine immer noch nicht verbrauchten Werke vom Mönchthum, den Fasten, den Festen und Tempeln,[1]) — Schriften, denen die Katholiken ihre besten Streitkräfte entgegenstellten. Wir beziehen uns hier lediglich auf die bekannte Concordia discors.[2]) Auch in dieser ist Hospinians Aufgabe historisch-kritischer Art, und er faßte sie mit dem ganzen scharfen Blick und Bewußtsein eines Reformirten; er leistete etwas Aehnliches, wie später von dem Standpunkt der Gegenpartei in Calovs Historia Syncretismi in andern Grenzen und mit entgegengesetzter Absicht geliefert wurde. Von dem Beginn des Abendmahlsstreits und der ersten Aufstellung des dogma Stapulense, d. h. der Idiomenlehre, bis zum Abschluß des concordistischen Unternehmens wird das gesammte historisch-dogmatische Material verarbeitet, der Proceß der Lutherischen Parteientwickelung, das innere Getriebe der wirkenden Kräfte an's Licht gezogen und der ganze

citiae tentarunt illaqueare non probantes ipsorum dogmata. Theologi — causam suam — magistratuum edictis defendunt.

[1]) Hosp. De Monachis seu de origine et progressu Monachatus, Tigur. 1588. 1609. De templis, Tig. 1587. De festis Judaeorum et Ethnicorum, Tig. 1592. 93. Historia Jesuitica, 1619.

[2]) Historia discors sive de origine et progressu formulae concordiae Bergensis, Tig. 1617. Im genaueren Zusammenhange mit diesem Werk steht Ejusd. De origine et progressu controversiae sacramentariae, Tig. 1602. Ueber die zugehörige Literatur vgl. Walch, Bibl. theol. I. p. 135.

Hergang der Dinge zu dem Beweise benutzt, daß was so eigenmächtig von Wenigen begonnen, mit unlöblichen Mitteln fortgesetzt und trotz aller abmahnenden Hindernisse durchgeführt sei, unmöglich den Geist der „Eintracht“ in sich tragen noch deren Zwecken dienen könne. Und wie Hospinian diesen Verlauf beleuchtet, zeigen schon kurze Einblicke. Die Wittenberger unter Anführung Melanthons repräsentiren den gesunden Stamm des kirchlichen Glaubens. Gegen sie verschwören sich Brenz und Schmidlin nebst der geringen Zahl der Brenzianer und Flacianer, anfangs noch unter Widerspruch vieler Lutherisch Gesinnten, eines Heshus, Mörlin, Eber, Major, Wigand. Sofort werden die Schriften der Wittenberger bestritten und in Verruf gebracht, wie der Katechismus von 1571 und das gleichzeitig erschienene Stereoma.[1]) Das Mittel wirkt, von Würtemberg und anderen Höfen laufen Klagen beim Churfürsten von Sachsen ein, daß er statt Lutherischer Lehrer vielmehr Zwinglianer und Calvinisten auf der Universität dulde. Der Convent zu Dresden von 1571 giebt den Verdächtigten Gelegenheit zur Rechtfertigung, und sie verwerfen die Ubiquität um so mehr, da sie dieselbe mit einem Einfall Schwenckfelds übereinstimmend finden.[2]) Die Jenenser und Chemnitz polemisiren gegen diese Verantwortung, und da dies nicht verfangen will, wissen sie den Churfürsten, der längst die Absicht gehabt, eine schriftgemäße Erklärung auf Grundlage der Augustana aufzurichten und mit ihr das Gebiet evangelischer Eintracht und Gemeinschaft genauer zu bestimmen, für ihr Vorhaben zu gewinnen, welches doch etwas ganz Anderes, nämlich Einführung des „Monstrums der Ubiquität“ bezweckte.[3]) Auf

---

[1]) Von der Person und Menschwerdung unseres Herren J. Chr. der wahren christl. Kirchen Grundfest 2c. Wittenb. 1571.

[2]) Hospin. Conc. disc. p. 16—21.

[3]) L. c. p. 23. Theologorum vero improbitas fraus et malitia summopere detestanda est, qui hoc principum zelo et consilio abusi sunt, ut ubiquitatis suae monstrum horrendum cannonizare et ecclesiis obtrudere possent.

diese Weise, nach dem Erscheinen der Exegesis perspicua[1]) und nach dem Sturze der Wittenbergischen Lehrer, kommt der erste Torgische Convent von 1574 zu Stande. Wie urtheilt dem entsprechend der Verfasser über das zur Ausrottung des Kryptocalvinismus eingeschlagene Verfahren? Peucer, der widerrechtlich Eingekerkerte und grausam Gequälte, wird in genauer Schilderung seiner Leiden zum Märtyrer der Verfolgung erhoben.[2]) Hierauf folgen die weiteren Schritte der Vereinbarung, der Convent zu Lichtenberg und Maulbronn,[3]) der zweite Torgauer Convent (1576), wo die exclusiven Tendenzen völlig durchdringen, Luthers Streitschriften heilig gesprochen werden und Melanthon proscribirt, dann die vergeblichen Anstrengungen der Gegner wie der Gemäßigten, durch Censuren und Erinnerungen der Sache eine bessere Wendung zu geben,[4]) die kluge Vermeidung jeder synodalen Zusammenkunft. Geflissentlich verweilt Hospinian bei dem nach Abfassung des Bergischen Buchs[5]) betriebenen schwierigen Geschäft der Verbreitung und Aufnöthigung und er begleitet die Apostel der Ubiquität auf ihren Reisen nach Dresden, Freiburg, Leipzig, Naumburg u. s. w. Man beginnt mit den günstig Gesinnten, um dann die Widerstrebenden zu drängen; von den Fürsten und Magistraten kommt die Reihe an die Beamteten, die Professoren und Schullehrer. Schmidlin, der vornehmste Un-

---

[1]) Vgl. darüber die neueste gründliche Darstellung von Heppe: Geschichte des deutschen Protestantismus II. S. 467 ff.

[2]) Ibid. p. 52 sqq.

[3]) Heppe, a. a. O. S. 71 ff.

[4]) Ibid. p. 86 sqq. p. 144. Ex nulla ecclesiae historia demonstrari posse, ante synodum formulam aliquam concordiae conscriptam et aliis ad subscribendum oblatam fuisse.

[5]) Ueber den eigentlichen Bekenntnißpunkt erklärt sich Hospinian p. 102. Während einerseits schon die ausnahmslose Sanction der Augustana das rechte Maaß überschritt und eben so wenig die übrigen Schriften mit ihr und dem Bergischen Buch auf solche Weise in Einen Körper verbunden werden durften: gingen auf der andern Seite die Verfasser wieder nicht weit genug, wenn sie diesen Urkunden nur die drei alten Symbolformeln voranstellten mit Hinweglassung der Decrete von Ephesus und Chalcedon, die doch an kirchlichem Ansehen jenen gleichstehen, aber dem Dogma der Eintrachtsmänner widersprechen.

terhändler, bietet fast inquisitorische Mittel der Vorhaltung, Ueberredung oder Abschreckung auf, so daß Manche zur Unterschrift angehalten werden, auch wenn sie innerlich nicht beipflichten, Andere bloß darum entsetzt, weil sie nach ihrer endlichen Unterschrift nicht ehrwürdig genug von dem Bergischen Buch sprechen.[1]) Zur Erleichterung bedient sich Schmidlin der ärgsten Verunglimpfungen reformirter Lehre und malt ihren Nestorianismus in den grellsten Farben. Den Widerspruch vieler Lutherischen schlägt er mit der Behauptung nieder, daß alle Bekenner der Augustana zur Annahme dieser Concordie verpflichtet seien, weil innerhalb des wahren Lutherthums kein Gegensatz stattfinde außer in Betreff Melanthons, dessen Verdienste aber auf das philosophische Studium beschränkt gewesen.[2]) Um zu zeigen, wie sehr man sich selbst gegen billige Wünsche verschlossen, erinnert Hospinian daran, daß der Churfürst von der Pfalz verlangt, bei der Bezeichnung reformirter Irrthümer möge das gehässige Damnamus gestrichen werden; er ward aber bedeutet, der reformirte Irrthum sei nicht einfacher sondern hartnäckiger und blasphemischer Art und führe zur Verleugnung Christi. Ebenso wurde das Begehren, den Namen Synergisten aus dem Text zu beseitigen, da ja auch die Flacianer nicht namentlich erwähnt seien, mit dem Bemerken abgelehnt, daß der erstere Name keine persönliche Beziehung wie der andere enthalte.[3])

Nur dieses Wenige wollten wir aus Hospinian herausgreifen, und der kundige Leser wolle sich den Zusammenhang der Dinge, an die wir erinnert, vergegenwärtigen. Das ist also das

---

[1]) Hospin. Conc. disc. p. 117—129. p. 116. Multos, quibus hoc modo persuadere subscriptionem non potuerunt, hortati sunt, ut saltem subscribant, manentes in pristina sua sententia, eosque fraudulentis verborum captationibus irretire et a se invicem disjungere omni ratione tentaverunt. — Si qui perstarent in recusatione subscriptionis, removendos — aresto detinendos. p. 145 sqq. Inquisitio Saxonica a Schmidlino instituta. Vgl. Planck, Gesch. d. prot. Theol. von Luthers Tode ꝛc. III. S. 556 ff.

[2]) Ibid. p. 115.

[3]) Hospin. l. c. p. 131. 132.

Bild, welches die reformirte Kritik, die deutsche wie die schweizerische, von dem Lutherischen Reinigungsproceß entwarf. Gerechtigkeit im Sinne der neueren Geschichtschreibung wird Niemand von Hospinian erwarten, ja nicht verlangen dürfen. Ganz so wie von ihm vorgestellt wird, haben sich die streitenden Parteien, um die es sich handelt, nicht verhalten; weder erlitt die Wittenberger Schule Melanthons ihr Schicksal ohne eigene Schuld, noch ist es bei dem concordistischen Unternehmen der Lutheraner so complottmäßig, so methodisch und jesuitisch hergegangen, wie jener Bericht schließen läßt, sondern die natürlichen Verhältnisse haben zur Verfolgung des eingeschlagenen Weges das Ihrige beigetragen, abgesehen davon, daß auch Hospinians dogmatisches Urtheil nicht die Linie trifft, welche die gegnerische Lehre innehalten wollte. Allein die Blößen seines Gegenstandes hat er unbestreitbar richtig erkannt, sein eigner Gegner beweist am besten die Schwierigkeit der Beantwortung. Sieben Jahre nach dem Erscheinen der Concordia discors stellte Hutter derselben in der Concordia concors ein widerlegendes Seitenstück entgegen, ein eben so umfangreiches Werk, welches jenem Schritt vor Schritt folgend die mitgetheilten Urkunden und Aktenstücke vervollständigt und hier und da berichtigt, die aufgestellten Urtheile zu entkräften oder zu beschränken und den historischen Hergang in ein anderes Licht zu stellen sucht, Alles mit Gründlichkeit und Fleiß, keineswegs mit gleichem Erfolg. Das innere Verhältniß dieser Schriften, merkwürdig wie es ist, erinnert auf katholischem Gebiet mutatis mutandis an Sarpi und Pallavicini. Hutter benutzt zur Vertheidigung seiner Sache die günstigen Gelegenheiten. Von der Eintrachtsformel sagt er aus, daß sie doch mehr sei als ein zur Einschwärzung der Ubiquität und Idiomenlehre ersonnenes Parteiwerkzeug;[1]) er durfte das Betragen der Philippisten, z. B. auf dem Dresdener Con-

---

[1]) Leonh. Hutter, Concordia concors de origine et progressu formulae concordiae ecclesiarum conf. Aug. liber unus. Viteb. 1614. op. 1. Die propagatio ubiquitatis war nicht, wie Hospinian meint, die prima origo libri concordiae.

vent[1]) einer strengen Prüfung unterwerfen, die Gesinnung des Churfürsten in Schutz nehmen und selbst demjenigen, was bei der Stimmsammlung über das Bergische Buch im Einzelnen geschehen sei, ein erträglicheres Ansehen geben.[2]) Auch versäumte er nicht, den Gegner mit gleicher Münze zu bezahlen, indem er ihn an die Bedrückungen, welche später die Lutheraner in reformirten Gegenden Deutschlands zu leiden gehabt, namentlich an die gewaltsame Reformatio Calvinistica in Oberhessen und auf der Universität Marburg unter Landgraf Moritz (1604) erinnert.[3]) In andern Hauptpunkten antwortete er dagegen mit bloßen Behauptungen, oder er mußte das Thatsächliche einräumen, indem er es nur als wohlbegründet und mit der Wahrheit übereinstimmend darstellt.[4]) Wenn Hospinian auf diese Gegenschrift schwieg: so geschah es, um den Streit nicht zu verlängern, nicht aus Mangel an Stoff und Mitteln.

Doch wir beabsichtigen an dieser Stelle nicht Recht oder Unrecht der genannten Stimmführer gegen einander abzuwägen, auf den Sinn des Angriffs und der Entgegnung kommt es uns an. Was Hutter meint, kommt am Ende auf den Zuruf hinaus: Ihr geht uns Nichts an, seid uns und unserem Glauben fremd. Alle Euere rechtlichen und geschichtlichen Gründe gegen das Concordienwerk sind nur Vorwände; das wahre Aergerniß, welches Ihr nehmt, ist die profligatio Calvinismi d. h. die Thatsache, daß der lange im Dunkeln schleichende Calvinismus endlich entlarvt und glücklich aus den Grenzen des wahren Luther-

[1]) Hutter l. c. cp. 3. p. 46. Vgl. Gieseler, K. G. III, 1. S. 264.

[2]) Ibid. p. 207. Literas quorundam Calvinistarum de Schmidlini tyrannide conquerentium ne unius quidem teruntii aestimamus. Nullius enim fidei testis est et pejerare ac mentiri creditur, qui suo testimonio gravat eum quem odit. Conf. p. 247—49.

[3]) Nihil intentatum reliquerunt Calvinistae, quo diu optatam academiae hujus reformationem, deformationem verius, molirentur, h. e. profligato Lutheranismo Calvinismum incrustarent.

[4]) Vgl. die Urtheile über Melanthon und das Corpus Philippicum p. 92. 94. 96. 75. Cathedra Lutheri post obitum ejus falsis dogmatis fuit profanata.

thums herausgewiesen wurde.[1]) Eure Beschwerden über Ungerechtigkeit und Willkür und über den Mangel einer Synode gehen[2]) von der irrigen Annahme aus, als ob es erst einer Feststellung der Ansichten oder öffentlichen Vernehmung der Standpunkte bedurft hätte. Aber nein, das Urtheil war längst entschieden und nur nöthig, es mit der vollkommensten jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit darzulegen, und mit Recht haben dabei die Schriften Luthers,[3]) die polemischen wie die didaktischen, soweit nicht er selbst sie gemißbilligt, wegen ihrer unbeweglichen Bibelwahrheit den Ausschlag gegeben. Wie im Alterthum, sagt Hutter, die ökumenischen Concilien nicht deshalb zusammentreten, um über entstandene Meinungsverschiedenheit zum Beschluß zu kommen, sondern die schon vorhandene Gewißheit nur gegen die Ketzer geltend machen und formuliren wollten: so haben auch wir die Eintrachtsformel nicht gebraucht, um selbst erst eine Ueberzeugung zu gewinnen, sondern allein zur klaren Bezeichnung und unbedingten Ausscheidung des Fremden und Häretischen. Die Kirche braucht die Häretiker nicht erst synodalisch vorzuladen, sie darf sie auch als Abwesende verurtheilen.[4])

In ganz anderer Richtung bewegen sich die Angriffe der Philippisten und Reformirten, und ihr Sinn läßt sich also wiedergeben: Wir gehen Euch allerdings Etwas an, denn wir haben mit Euch dieselben Grundlagen des evangelischen Glaubens, Ihr aber seid mit Verleugnung jeder Gemeinsamkeit auf den

---

[1]) Hutter, Conc. conc. p. 250. Daher heißt es auch in der Apologia pro libro concordiae p. 320: „Die Reformirten sollten ihres Berufs bei ihren Kirchen abwarten und sich nicht um uns kümmern“, p. 244: „Soll auch die F. C. nicht aller Welt aufgedrängt werden“.

[2]) Ibid. p. 153 b. Nach einer Synode ist von vielen Seiten Wunsch und Verlangen ausgesprochen worden. Sed crocodili hae sunt lacrimae ad decipiendum compositae.

[3]) Ibid. p. 96.

[4]) Ibid. p. 124. Damnari possunt haeretici, licet nostrae jurisdictioni non sint subjecti, — non auditi, non convicti sed absentes. Calviniani sunt extorres a Confessione Augustana. — Ecclesia damnat haereticos etiam absentes. Vgl. Apologia pro libro conc. p. 290.

Standpunkt gewisser Sondermeinungen zurückgegangen. Ihr habt den Riß eigenmächtig vergrößert. Selbst die Augsburgische Confession fordert eine weitere Ausdehnung Ihrer Anhänger, als Ihr derselben zuerkennen wollt. Wenn Ihr sie zum Eigenthum Eurer kleinen und erst allmählich erstarkten Partei gestempelt und mit spitzfindigen Deutungen überladen, wenn Ihr zur Erzwingung einer vermeintlichen Eintracht Vorkehrungen getroffen habt, wie sie gerade für den Zweck unserer Ausschließung berechnet waren, und dabei der alleinigen Richtschnur der Schriften Luthers gefolgt seid: so waren dies Schritte, welche nicht mehr der göttlichen Auctorität des evangelischen Princips sondern menschlicher Willkür und Eigensucht und Unweisheit dienten.[1])

So gefaßt lassen uns diese Entgegnungen in das Herz des Confessionalismus und die Stimmung der Polemik einen Blick thun. Die Lutheraner hatten den Kampf eröffnet, die Reformirten nahmen ihn lebhaft und eifrig auf und sahen sich durch die Bildung des strengen Lutheranismus scharfe Waffen in die Hand gegeben. Wir betonen es daher ausdrücklich, daß die hier geübte Kritik nicht allein dogmatischer Art war, so sehr sie auch nach dieser Seite gewendet wurde, sondern es war Geschichtskritik, Prüfung der ganzen kirchlichen Handlungsweise, also tief eingreifend in das sittliche und persönliche Gebiet. Darin eben lag das Tragische der Entzweiung, daß nachdem sie vollständig erfolgt war, dennoch der traurige Trennungsproceß der einen Partei von der andern abermals zum Bewußtsein gebracht und kritisch vorgehalten wurde, weil beide Kirchen einander nicht fern genug standen, um nicht doch wieder an ihre gemeinsamen Schicksale gemahnt zu werden. Ebendamit hängt auch die Möglichkeit der Einigung zusammen, denn was durch so wunderbare Verwicklungen und Schwierigkeiten geschieden ist, kann dereinst durch die Macht des Lebens auch wieder versöhnt werden, weshalb denn auch die Friedensbemühungen und der Synkretismus, wie wir sehen werden, auf dieselbe Geschichtskritik zurückgeleitet wurden. Polemik und Irenik

[1]) Hospin. Conc. disc. p. 226. 27.

mußten sich auf dem historischen Boden begegnen. Damals aber, zu der Zeit von welcher wir reden, herrschte die polemische Richtung allein. Die Reformirten, eingedenk ihres allerersten Zusammengehens mit der Lutherischen Bewegung, fühlten sich jetzt als die Ausgestoßenen, die Verkannten und um geringer Ursachen willen Verurtheilten, durch scharfe Prüfung des Geschehenen suchten sie ihrer kirchlichen Ehre genug zu thun; sie erfuhren dafür noch härtere Zurückweisung, und beide Confessionen wurden obwohl auf ungleiche Weise in ihrem tiefgewurzelten Selbstgefühl ergriffen. Die neukirchlichen Lutheraner ihrerseits glaubten mit der Ausprägung ihres Systems am Ziel zu sein, sie wollten Ruhe haben im eigenen Hause; Nichts konnte sie tiefer beleidigen, als nach dem Abschluß des Lehrbegriffs nochmals in dessen schwieriges Werden zurückversetzt und zur Rechenschaft über ihre Thaten herausgefordert zu werden, noch dazu von Solchen, die sie am Liebsten ihren eigenen Angelegenheiten überlassen hätten und denen sie schlechterdings kein Stimmrecht über sich zugestehen wollten.[1] Die absichtliche kritische Wiederholung vergangener Dinge empfanden sie wie ein Wühlen in ihren Eingeweiden. Das geflissentliche Heranbringen an eine evangelische Glaubensgemeinschaft mit ihnen, ja der Anspruch Einiger an das Augsburger Bekenntniß erschien als ein Raub an fremdem Gut und das exclusive Verfahren der Concordienformel schon dadurch gerechtfertigt, daß sie jeder Art von Verbindung mit dem Calvinismus ein Ende gemacht hatte.

Der letzte Punkt nöthigt uns hier noch zu einer Bemerkung. Hutter und seine Nachfolger hatten freilich Recht, die Augsburgische Confession als eine Lutherische Bekenntnißschrift festzuhalten;[2] denn eine solche war sie nach Ursprung und Geist und sie

[1]) Hutteri Concord. conc. p. 251 sqq.

[2]) Vgl. unter vielen Anderen B. Mentzeri Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Zwinglii, Calvini, Bezae etc. in ejusd. Opp. lat. I, p. 309. Voran stehen die Distichen:

Quaesitum est, fratres num possint jure vocari
Calvini et socii, magne Luthere, tui.

wird für sich allein niemals hinreichen, um im Großen eine Gleichstellung beider Confessionen herbeizuführen. Bedenken wir jedoch, daß die Lutherische Kirche sich selbst gespalten und die linke oder Melanthonische Seite aus sich herausgewiesen hatte: so erscheint es als natürlich und berechtigt, wenn die letztere Partei ihren Antheil an dieser Urkunde zurückforderte und wenn die nächstfolgenden Friedensversuche sich auf dieselbe Grundlage stellten, wodurch das Werk der Vereinbarung zwar nicht vollendet aber doch angebahnt wurde.

Für den Grad und die lange Dauer der kirchlichen Erbitterung glauben wir im Obigen einen Haupterklärungsgrund angegeben zu haben, und zwar einen solchen, wie er im Verhältniß zu dem ferner stehenden und kühler beurtheilten Römischen Katholicismus nicht mitwirkte. Auch der Ton der Streitreden unterscheidet sich der beiderseitigen Stimmung gemäß. Die Polemik der Reformirten ist stolz im Gefühl eines erlittenen Unrechts, oder schneidend und empfindlich wie im Bewußtsein einer intellectuellen Ueberlegenheit über Beschränkte und Engherzige; die der Lutheraner ist von der Erwägung eingegeben, daß Abtrünnige, die sich noch mit schönen Worten empfehlen und ein erträgliches Ansehen geben möchten, keine Schonung verdienen, daher feindselig, maaßlos bis zur äußersten Rohheit. Den Anstand haben Jene niemals in dem Grade wie Diese verletzt. In ähnlicher Weise stehen schon Beza und Andreä in ihren Berichten [1]) über das sonst mit Mäßigung

---

Ajo: quos eadem in Christo non copulat arcto
Relligio, hos fratres dicere relligio est.
Augustana fides Calvino displicet, — id quod
Demonstro, — at placet haec, sancte Luthere, tibi etc.

[1]) Kurzer Begriff des Mümpelgartischen Colloquii durch Jak. Andreae. Tüb. 1588. — Th. Bezae, Gründlicher Gegenbericht auf die zu Tübingen ausgegangenen Schriften des Mümpelg. Gespräch's halber. Aus dem Lateinischen. Basel 1588. Beza's Antworten beziehen sich großentheils auf die marginalischen Bemerkungen, mit denen die Acta colloquii Montisbelligartensis A. C. 1586 inter J. Andreae et Th. Bezam. Tubing. 1587 schon bei der Herausgabe von Andreä versehen worden waren. Beza bezeichnet diese, und mit Recht, als präjudicirende und an dieser Stelle ganz unbefugte Zuthaten.

geführte Mömpelgartische Gespräch einander gegenüber. Der Erstere spricht oft von ungereimt, lächerlich, thörigt, von losem Spiel, von närrischem und phantastischem Handel und Einbildungen und weist die „Insinuationen und Schmähungen" des Gegners stark obgleich ohne grobe Ausfälligkeiten zurück. Andreä hingegen führt die „abscheulichen gottlosen gräulichen Irrthümer" im Munde, die „fleischlichen und verblümten Gedanken," welche von Zwinglianern und Calvinisten in der Schrift gefunden werden. „Der Zwinglische Geist kann nicht anders denn rumoren, lärmen und Zerrüttung anrichten."[1])

In welchem Grade nun die Lutherische Polemik in geläufige Ketzermacherei ausartete, ist bekannt, und es wäre ein trauriges Geschäft, diesen Stoff weitläuftig ausbeuten zu wollen. Schon Andreä hatte gemeint, daß der türkische Koran eben so Viel an Christus übrig lasse als die Calvinisten. Und Schmidlin, um die reformirte Ansicht von Christo zu verdeutlichen, erklärte daß nach dieser Lehre beide Naturen desselben sich so fremd zu einander verhalten wie wenn man Wein in ein Glas schenkt, oder als wenn ein reicher Fugger mit einem armen Mann zusammenstehe und vertraulich spreche; denn dann scheine es wohl, als ob zwei Reiche neben einander stünden, aber beim Lichte besehen bleibe doch der Eine, was er vorher gewesen, ein Armer und der Andere ein reicher Fugger. Das war denn freilich ein argumentum ad hominem.[2]) Nachher war Niemand geschickter und eifriger, dem Volke die richtigen Begriffe über die „Sacramentirer" und „Calvinischen Schmeißvögel" beizubringen als der Hofprediger Hoe von Hoenegg. Sein Büchlein: Gründlicher Beweis,[3]) ist eine wahre Musterkarte unbewiesener Vorwürfe und Ehrenrührigkeiten. Der Calvinismus, heißt es daselbst, hat dem Arianischen, türkischen und

[1]) Apologia pro libro concordiae conscripta per Timoth. Kirchnerum, Nic. Selneccerum et M. Chemnitium. Magdeb. 1684. Fol. 329 b.

[2]) Hospin. Conc. disc. p. 127.

[3]) Gründlicher, deutlicher und unwiderleglicher Beweis, was von den genannten Calvinistischen Lehrern und Sacramentirern für grausame Reden und Punkten in XVII fürnehmsten Hauptartikeln öffentlich fürgebracht werden. Lpz. 1614. 5te Auflage. 1618.

jüdischen Unglauben den Weg bereitet, weshalb denn auch die Antitrinitarier wie Gentilis und Blandrata früher Calvinisten gewesen. Aus dem allmächtigen und heiligen Gott machen die Sacramentirer einen wandelbaren und grausamen Tyrannen, der selbst zur Sünde die Anweisung gegeben und doch nur einen Scheinwillen zur Erlösung aller Menschen gehegt.[1]) Sie geben die Schuld Christo, wenn sie gefragt werden, warum nicht alle Menschen selig werden.[2]) Die Menschen nämlich thun was sie müssen, sie werden „gezwungen" so und nicht anders zu handeln; selbst der „Ehebruch Davids soll vor Gottes Augen keine Sünde sein," — das heißt, fügt Hoe hinzu, „einen Strich gemacht durch das sechste Gebot."[3]) Die Calvinisten glauben an einen Gott, der nicht Alles kann, der die Menschen zur Sünde geschaffen und angetrieben hat. Von der Wirkung der Predigt denken sie fast Schwenkfeldisch, sie ist ihnen nur ein unkräftiger Schall.[4]) „Der heilige Geist wohnt nach Beza auch in denen, die in Sünden wider ihr Gewissen leben."[5]) Wir lassen alles weniger Krasse ungesagt. Hoe bemerkt endlich, daß seine Glaubensgenossen ihrer Abendmahlslehre wegen von Beza Blutsäufer und Fleischfresser geschimpft worden. Um seinerseits diese Kreophagie zu vergelten,

---

[1]) Gründl. Beweis. S. 46. 70.

[2]) Ebendas. S. 192.

[3]) Ebendas. S. 218 ff. Hoe beruft sich hier unter Anderem auf eine vielfach von Lutheranern angezogene Stelle Zwingli's, die er aber gänzlich verdreht und aus dem Zusammenhange reißt: Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. Quod enim Deus facit, libere facit, alienus ab omni adfectu noxio, igitur et absque peccato. Nun folgen die gemißbrauchten Worte: Ut adulterium Davidis, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. — Sua enim sunt universa, et ipse nullo pravo adfectu erga quicquam afficitur. Unde sub lege non est, quia lege opus non habet, qui adfectu nullo moveri potest. Homo autem peccat, illi enim, quod adfectibus cedit, lege opus est, quam quum praetergreditur, mulctae obnoxius est. De providentia, p. 112 ed. Schuler et Schulthess.

[4]) Ebendas. S. 260.

[5]) Ebendas. S. 187, vgl. Bezae Tractatt. theoll. I, p. 688.

beschreibt er den reformirten Ritus des Abendmahls und vergleicht ihn einer Bauernhochzeit, wo ein Trunk nebst Brotschnitten in der Runde geht.[1]) Endlich werden denn auch die Bekenner eines solchen Afterglaubens als gottgestrafte Frevler hingestellt, denn es sei nicht ohne Grund, daß Manche eines so schrecklichen Todes gestorben, wie Zwingli und Oekolampadius, der todt im Bette gefunden, Joh. Stößel und Adam Neußer. Selbst Servet, der auf dem Scheiterhaufen geendet, wird hier genannt, weil er als früherer Calvinist mit seinem eigenen Richter in dieselbe Klasse gehöre.

II. Uebergang zu den Friedensstimmen. Katholische Unionisten.

Der eben geschilderte Zustand der kirchlichen Polemik bildet hoffentlich den richtigen Hintergrund zu den mancherlei Unionsbestrebungen, die uns nun im Zusammenhange beschäftigen werden. Denn ehe diese in ihrer tieferen Berechtigung gewürdigt werden, soll es erhellen, wie naturgemäß und unausbleiblich sie durch die Stärke ihres herrschenden Gegentheils hervorgerufen waren. Der Ruf nach Frieden und Einigung tönt durch das ganze Jahrhundert und findet Anklang in allen Kirchen. Alle Unionsanträge dieser Zeit begegnen sich nicht allein in verwandter religiöser Stimmung, sondern treffen auch in gewissen Gedanken und Gesichtspunkten zusammen; aber es kommt darauf an, von welcher Seite sie ausgehen, wie gründlich oder ungründlich sie motivirt und von welcher Einsicht in das Wesen der getrennten Kirchen sie begleitet werden. Von christlicher Erkenntniß und von Liebe müssen die Unionsvorschläge getragen sein, wenn sie nicht Gleichgültigkeit verrathen oder in oberflächliche Gemeinplätze ausarten sollen. Auf das Maaß dieser Eigenschaften werden wir ebenso sehr zu achten haben, wie auf die im Verfolg sich ergebenden

[1]) Gründl. Beweis. S. 354 ff.
[2]) Ebendas. S. 398 ff.

doctrinalen Einigungspunkte, deren Beobachtung unserer Aufgabe besonders nahe liegt.

Mit Recht beginnt Gieseler[1]) in seiner Aufzählung der Friedensmänner mit der katholischen Kirche, weil diese in sich selbst unfähig zu jeder Vereinbarung nur sehr vereinzelt irenische Neigungen in sich fortgepflanzt hatte. Seit Erasmus der werdenden Zwietracht mit Betrübniß zugesehen, seit die Interimsverhandlungen fehlgeschlagen waren, gab es immer noch einige Katholiken, die sich von der Nothwendigkeit der kirchlichen Trennung und von deren Unheilbarkeit nicht überzeugen wollten. Als Schriftsteller sind in dieser Beziehung besonders Georg Cassander und Antonius de Dominis berühmt geworden. Der Erstere, geb. 1515 bei Brügge, gelehrter Kanonist und Theologe, eine Zeit lang als Lehrer thätig, dann ohne Amt den kirchlichen Interessen zugewendet, verrieth schon in der ersten Schrift von 1561 seine Gesinnungen. Diese erschien anonym[2]) und veranlaßte einen heftigen Angriff Calvins gegen den Verbreiter derselben, den früheren Reformirten Franz Balduin, welchem jener vorwarf, daß er durch Negotiationen unter dem Schein des Friedens den Gang der Reformation in Frankreich hemmen wolle. Cassander antwortete mit der ihm eigenen Mäßigung,[3]) sollte aber bald zu offenem Auftreten durch Umstände genöthigt werden. Kaiser Ferdinand hatte die exclusiven Ergebnisse des Tridentinischen Concils übel aufgenommen; um seiner versöhnlichen Absicht Gehör zu schaffen, schlug er 1562 eine nochmalige Berathung der kirchlichen Streitpunkte vor, die eine Ausgleichung mit der Augsburgischen Confession bisher verhindert hätten, doch aber bei erneuter Ueberlegung nicht unüberwindlich befunden werden würden. Auch Cassander gab in Aufforderung des Kaisers sein Gutach-

[1]) Lehrbuch der K. G. III, 2. S. 446ff.

[2]) De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio. Basil. 1561. Cum praef. F. Balduini Par. 1564. Cum praef. et notis Latermanni Regiom. 1650.

[3]) Calvini Responsio ad versipellem quendam mediatorem etc. 1561. — Veranii Modesti Traditionum veteris ecclesiae defensio adv. Calv. criminationes. 1562.

ten ab, welches theils die beiden anderen Vota von G. Wicel und Fr. Staphylus an Werth übertraf, theils unter seinen Schriften am Meisten bekannt wurde, so daß es nach Ferdinands 1564 erfolgtem Tode noch unter dessen Nachfolger Maximilian II. Aufmerksamkeit erregte.[1]) Die Wirkung der Schrift war nicht gering, sie zog später noch andere Geister wie Grotius in den Kreis der Vermittler. Kenntniß und Geschicklichkeit hat der Verfasser auch in anderen Abhandlungen z. B. über die Sacramente dargethan.[2]) — Katholiken wie Cassander hätten vielleicht keine kirchliche Umwälzung nothwendig gemacht, aber auch nie eine Reinigung durchführen helfen. Er schiebt alle Schuld auf die Ultra's, welche den Papst beinahe zum Gott machten und Luther zur gänzlichen Lossagung reizten. Auf beiden Seiten, sagt er, giebt es aber noch Vernünftige, welche die Scheidung nicht weiter treiben wollen als sie wirklich reicht, auf ihnen ruht die Hoffnung der Zukunft. Das Schisma ist verderblicher als die Häresie. Die Kirche ist Haupt und Leib Christi und zählt Alle zu den Ihrigen, die am Haupte festhalten und vom Leibe nicht unwiederbringlich losgerissen sind. Es ist ein Unterschied zwischen Abfall und bloßer Abweichung von ursprünglicher Lehr- und Sittenreinheit, zumal wenn bedacht wird, wie leicht durch die weite Entfernung eines Flusses von der Quelle unreine Bestandtheile eingeführt werden. Ein Gebäude verläugnet noch nicht die Richtigkeit seines Fundaments, wenn auch Holz und Stoppeln auf der Oberfläche liegen. Vorzüglich im Ritus wird Niemand leugnen, daß das Alte mit manchem Neuen, vielleicht Unnöthigen ja Mißbräuchlichen versetzt sein mag, was man weder unbedingt verwerfen noch billigen wird, damit es auf legitimem Wege Abstellung finde.[3])

So wenig steht Cassander in seiner Kirche, daß er von

[1]) Cassandri, De articulis religionis inter Cathol. et Protest. controversis ad Imperatt. Ferdin. I. et Maxim. II. consultatio 1564, später edirt von Grotius Lugd. 1642, von Conring zusammen mit Wicelii Via regia Helmest. 1659. Auch in Cassandri Opp. Par. 1616.

[2]) Walch, Bibl. theol. II, p. 350—58, woselbst die übrige Literatur.

[3]) Vgl. Cassandri De officio pii viri et pacis vere amantis ed. Latermann p. 7—11. 23. 24. 26.

deren Princip absehend alles Streitige wie eine ungefähre Summe von Meinungen und Gebräuchen ansieht. Es war daher nach seinem Dafürhalten keine Lebensgefahr der Kirche, der sich die Reformatoren entgegenstellten, sondern nur eine gewisse Ungesundheit einzelner Theile, welcher man mit dem sanften Heilmittel der Ueberlegung hätte beikommen müssen. Der Gemeinplatz, dessen er sich bedient: Tanti non debet esse ullus abusus, ut propter ipsum tollatur bonus usus, hat glücklicher Weise in Fällen ähnlicher Entscheidung niemals den Ausschlag gegeben. Calvin, obgleich er den Verfasser mit Unrecht der Hinterlist beschuldigt, erklärt es doch sehr natürlich für lose Spielerei, sich mit leichten Worten über das Papstthum und kirchliche Verderben hinwegzuhelfen und einen Frieden anzubieten, der aus lauter Unparteilichkeit doch wieder nur der alten Partei zu Statten kommen werde.

Die mancherlei wohlgemeinten und wohlfeilen Sentenzen des Cassander nehmen indessen einen wichtigen Ausgangspunkt; die Idee der Tradition ist die positive Seite seiner Anschauung. Er nimmt den alten Gedanken wieder auf, daß die h. Schrift, obgleich als urkundliche Quelle allein stehend, doch ein richtiges Verständniß ihrer selbst voraussetze, welches die Apostel durch mündlichen Unterricht überliefert hätten. In Folge ihrer Predigt und Thätigkeit seien die biblischen Bücher in eine bereits vorhandene auch nachher als Schlüssel der Auslegung bewahrt gebliebene Auffassungsweise eingetreten und die h. Schrift sei gleichsam die zusammengefasste Tradition, diese dagegen die verdeutlichte Schrift.[1] Zur Feststellung des doctrinalen Katholicismus nach Umfang und Inhalt müsse deshalb außer der biblischen Norm noch die Substanz des apostolisch überlieferten Sinnes dienen, sodann das von der Mehrheit der Kirchen Recipirte und endlich das Neuere und Zweifelhafte berücksichtigt werden, was vielleicht einer gemeinschaftlichen Prüfung weichen darf.[2] Hieraus würden sich Abstufungen des Gewissen

[1]) Cass. De officio pii viri p. 4.

[2]) Ibid. p. 25. Quicquid igitur in utraque hac ecclesiae parte, sive ea antiquo nomine catholica sive nuper nato evangelica nuncupetur, integrum

und Ungewissen ergeben; nach diesem Maaßstabe würden die Gemäßigten reformirt haben, nach demselben müssen sie jetzt auch uniren wollen, da sie wissen, daß der bezeichnete Kern von Schrift und altapostolischem Bekenntniß in allen Kirchen unangetastet geblieben ist. Soweit Cassander im Allgemeinen. Doch versucht er es in der Consultatio den Lehrgehalt der Augsburgischen Confession mit seiner Kirche selbst im Einzelnen zu vereinbaren, und giebt dabei zu erkennen, daß er das rein Dogmatische der protestantischen Bestimmungen meist würde hingenommen haben, hätte man ihm dafür einen glimpflichen Katholicismus des Ritus und der Verfassung in Kauf gegeben. Zu einer entschiedenen Verwerfung des Römischen Wesens bringt er es nirgends, sondern er verkleinert nur das Papstthum und den Episkopat und beschneidet den Cultus, die Sacramente, den Heiligendienst. In den dogmatischen Artikeln soll dagegen theils völlige, z. B. über Sünde und Freiheit, theils zur Aussöhnung hinreichende Uebereinstimmung stattfinden und sogar die Rechtfertigung aus dem Glauben genehmigt werden, wenn gleich nur dann, wenn der Glaube im weiteren Sinne also mit Einschluß von Buße Gehorsam und Liebe gefaßt wird. Der christologische Zusatz von der Ubiquität verdient als moderne Spitzfindigkeit nur Mißbilligung.[1]) Mit ähnlichen Zugeständnissen hat Wicel in seiner Via regia so zu sagen das Plausible zusammengestellt, wiewohl ihn seine Liebe zur Werkheiligkeit der protestantischen Sache, der er einst angehört, schon innerlich entfremdet hatte.

Wir brauchen diese Rathschläge hier nicht zu prüfen, da sie damals die kräftigste thatsächliche Erledigung fanden. Die Päpstlichen antworteten mit dem Tridentinum, Calvin aber mit der

---

sanum et doctrinae evangelicae et apostolorum traditioni consentaneum invenitur, id ut Christi ecclesiae proprium veneror et amplector, eamque ecclesiam, quod in fundamento verae et apostolicae doctrinae, quae brevissimo illo fidei symbolo continetur, consistat nec impio schismate a reliquarum ecclesiarum communione se separet, veram ecclesiam — — esse judico.

[1]) Vgl. die Auszüge aus der mir nicht zugänglichen Auscultatio in Schmidt, Synkretist. Streitigkeiten, S. 326 ff. Schröckh, K. G. s. d. Ref. IV, S. 229.

schneidenden Erklärung, daß wenn man nach Abrechnung alles Streitigen nur das Gemeinsame beider Religionsformen verbinde und zusammenflicke, jedenfalls eine neue dritte Kirche daraus hervorgehen werde.[1]

Weniger persönlich unbescholten war der andere Genannte, Marcus Antonius de Dominis,[2] ein vornehmer Venetianer geb. 1560 und von den Jesuiten erzogen, zeichnete sich in früher Jugend als Lehrer der Mathematik, Physik und Philosophie an verschiedenen Orten aus und erwarb sich als Optiker sogar einen Namen. In die kirchliche Laufbahn eingetreten, wurde er 1597 Bischof von Segni und 1602 Erzbischof von Spalato und unter Paul V. Primas von Dalmatien und Croatien. Daß er nicht gut päpstlich und jesuitisch gesinnt war, bewies sein Verkehr mit Sarpi zur Zeit der Venetianischen Streitigkeiten; als Anhänger der Republik und zugleich wegen einiger Makel seines sittlichen Verhaltens verfiel er in scharfe Untersuchung, mußte 1616 gänzlich mit Rom brechen und begab sich nach England, wo er in der bischöflichen Kirche die rechte Heimath zu finden hoffte. Der Rechtfertigung seines kirchlichen Standpunktes widmete er seit 1617 sein großes unvollendet hinterlassenes Hauptwerk. Daß er gerade England zum Aufenthalt wählte, scheint mit einem früheren merkwürdigen Vorfall zusammenzuhängen. Nach Entdeckung der Pulververschwörung hatte König Jakob den Bürgern den Eid der Treue und die Erklärung abgefordert, daß kein Papst von der

[1]) Calvini Responsio ad versipellem etc., Tractat. theoll. p. 420. (ed. Amstel.) Quid autem, si ejus placitis stamus, aliud est traditio apostolica quam antiquitus recepta opinio? Ita sacer et indubia fide munitus erit error quilibet vetustatis umbra obtectus. Quibus enim portentis non aptabitur Christi nomen, quando eum dicit caput retineri in papatu, ubi misere laceratus est ac discerptus, avulsus a suo evangelio et ejus veritas horribili deformitate foedata. — Vera est tam apud Papistas quam apud nos religio, utrosque tamen obnoxios facit (scriptor) multis erroribus. Quid superest nisi ut parte doctrinae utrinque abolita quod residuum erit simul assuatur, ut nova ecclesia ex duabus diversis composita surgat?

[2]) Vgl. hierzu Schröckh, a. a. O. III, S. 443 und Henke, Calixt und seine Zeit I, S. 342—48.

Unterthanenpflicht entbinden könne. Gegen diesen politischen Act und Grundsatz hatten die Jesuiten unter Anleitung Pauls V. eine literarische Fehde eröffnet, in welcher sich Bellarmin unter dem Namen Matthäus Tortus an die Spitze stellte und dann Becanus und Gretser folgten. Gegen Becanus erhob sich mit gelehrten Waffen ein Robert Burchill Pro tortura Torti;[1]) der Verfasser soll jedoch kein Anderer als unser Dominis gewesen sein, was mit dessen antijesuitischer Stellung und mit der guten Aufnahme, die ihm jetzt am Hofe Jakobs zu Theil ward, wohl übereinstimmen würde.

Die Gründe, die Dominis zum Abfall von Rom genöthigt, ersehen wir aus seinem eigenen äußerst dreist ausgesprochenen Bekenntniß.[2]) Er glaubt einer göttlichen Berufung zu folgen. Von Anfang seines Klerikats habe er das tiefste Verlangen gehegt, alle Kirchen einig zu sehen und Mittel zu entdecken, durch welche die gespaltenen Parteien zur Einheit des christlichen Alterthums zurückgeführt werden könnten. Das Studium der Concilien und Kanones habe ihn den wahren Katholicismus, wie ihn die alten Glaubensartikel unter alleiniger Herrschaft der Bischöfe über die ganze Welt verbreitet denken, kennen gelehrt und ihm die Augen geöffnet über die widerrechtliche Usurpation des Papstthums und die von ihm aufgehäufte Schuldsumme. Da nun theologische Controversen nur Marterknechten und Mördern statt Sachkundigen überlassen würden, da kein Bischof sich anders denn als päpstlicher Vasall und Geschäftsführer betragen dürfe: so habe er seine Rettung aus den unwürdigen Banden nach vielen vorangegangenen

[1]) Pro tortura Torti contra M. Becanum responsio Rob. Burhilli Angli, Lond. 1611 — conf. Walch, Bibl. th. II, p. 213. 14.

[2]) Causae profectionis suae ex Italia, Venet. 1616. Dasselbe in Struvii Biblioth. libr. rar. I, p. 116. 120. Fovebam a primis mei Clericatus annis in me innatum pene desiderium videndae unionis omnium Christi ecclesiarum. Separationem Occidentis ab Oriente in rebus fidei, Austri ab Aquilone aequo animo ferre nunquam poteram; cupiebam anxie tot tantorumque schismatum causam agnoscere ac perspicere, num posset aliqua excogitari via, omnes Christianos ad veram antiquam unionem componendi, idque videndi ardebam desiderio.

Aergernissen endlich in der Flucht gesucht.[1]) — Das sind Gedanken eines ehrgeizigen heftig gegen Rom entbrannten Episkopalisten. Demselben Princip folgt denn auch sein grosses Werk, — eine immerhin denkwürdige und höchst gelehrte Ausführung des aus der alten Kirche entwickelten Episkopalsystems, die den Hochkirchlichen in England gefallen mußte. Die „kirchliche Republik"[2]) wird demgemäß vorgestellt als ein ursprünglich unter dem Einen unsichtbaren Haupte aristokratisch regiertes Gemeinwesen, beruhend auf der gleichen Vollmacht der Bischöfe als apostolischer Nachfolger, daher die Vollkommenheit und Eintracht der ersten Jahrhunderte. Mit den willkürlichen Steigerungen der Hierarchie begann das Verderben, welches im Papst seinen Gipfel erreichte. Rom knechtete die Kirche und tyrannisirte die Welt; es kommt darauf an, Beide ihrer rechtmäßigen Oberhoheit der Bischöfe und der weltlichen Herren zurückzugeben und allen Uebergriffen des einen Gebiets in das andere zu steuern, und diese Nothwendigkeit zeigt Dominis mit einer Sorgfalt, welche beweist, wie streng er das kirchliche Schutzamt und die Würde des Königs von England anerkennen wollte.[3]) Außer diesen kirchenrechtlichen Ausführungen liefert Dominis eine dem Protestantismus angenäherte Kritik des Dogma's und der Sacramentslehre und vereinigt das Schriftprincip mit der altkirchlichen Tradition zu einer Grundlage, welche auch den neueren Confessionen zu der verlorenen Einheit verhelfen könne.

Das ganze Werk ist mit Einsicht und umfassender Kenntniß gearbeitet. Man hat sich billig gewundert, daß ein Mann, der so tödtlich mit Rom zerfallen war, der bald darauf noch heftigere Streitschriften wie die „Klippen des christlichen Schiffbruchs" aus=

---

[1]) Causae profectionis l. c. p. 121. 126.

[2]) De republica ecclesiastica lib. I—VI. Lond. 1617. Drei folgende Bücher wurden später hinzugefügt Par. 1623. Eine Uebersicht des Inhalts giebt der Verf. in Causae profectionis suae etc. p. 124. 25.

[3]) De republ. lib. VI, cp. 9. 10. Causae profectionis l. c. Principes temporales Christianos multa posse in ecclesia doceo, ecclesiam vero nihil posse in temporalibus maxime erga reges. Von Schrift und Tradition handelt De republ. lib. VII.

gehen ließ und 1619 die Ausgabe von Sarpi's Geschichtswerk mit einer übertrieben polemischen und für König Jakob mißfälligen Vorrede begleitete, dennoch sich in neue Unterhandlung mit dem Feinde einlassen und seine Causae profectionis ex Italia auf eine so charakterlose Weise zurücknehmen konnte. Noch auffälliger ist, daß Gregor XV. ihm selber durch den spanischen Gesandten Versöhnung anbot. Nach allem Anschein hat ihn der Ehrgeiz und die Aussicht Cardinal zu werden sowie die gescheiterte Hoffnung auf das Erzbisthum York zum Rückfall verlockt, vielleicht auch die Einbildung, daß es möglich sein werde, den unirenden Standpunkt, nach welchem ja auch die Römische Kirche auf der Basis der wahren katholischen ruhte, am alten Orte geltend zu machen.[1] Doch büßte er schwer für seine Schwäche. Denn bald nach seiner Uebersiedelung fiel er in Rom unter Urban VIII. den Jesuiten in die Hände; er mußte im Kerker seine Irrthümer abschwören, und nur der Tod rettete ihn vom Scheiterhaufen, dem sein Leichnam und seine Schriften verfielen.

Cassander und de Dominis, der Eine von der Lehre der Andere von der Verfassung ausgehend, jener mehr im Römischen dieser im antirömischen Interesse, empfahlen zur Herstellung des Friedens dasselbe Bindemittel des altkirchlichen Glaubens und Christenthums, und es ist beachtenswerth, daß sie als Katholiken von einem gemeinsamen Lehrinhalt aller Confessionen reden durften, während ja nach streng Römischer Theorie das Gleichlautende in den protestantischen Bekenntnissen gar nicht als deren Eigenthum sondern lediglich als geraubtes Gut angesehen werden sollte. Von praktischen Erfolgen dieser Schriften konnte auf katholischer

[1]) A. Rivetus in Grotii ad G. Cassandri consultationem adnotatis p. 262. M. Antonii de Dominis — recens est memoria. Levitatem ejus, avaritiam et ambitionem experta est Anglia; haec virum alioquin non indoctum perdiderunt. Et quamvis ambiguus fuisset nonnullaque scripsisset in tertio suorum operum tomo, quibus indicabat quam lubricus esset in religionis negotio, id postea magis innotuit, quando Cardinalis Ludovisius, qui fuerat ejus condiscipulus, Pontifex factus Gregorius XV. eum per Hispaniarum legatum invitavit non spe tantum impunitatis sed etiam lautioris fortunae, quam ut obtineret, edita palinodia Papae assentatus est.

Seite nicht die Rede sein; dafür traten sie aber in die Allen zugängliche henotische Literatur, um auf den werdenden protestantischen Synkretismus, wie wir sehen werden, durch einzelne Ideen anregend zu wirken, und das ist der Grund unserer gegenwärtigen Rücksichtnahme.

III. Reformirte Unionisten.

Wir gehen zu der henotischen Literatur der beiden evangelischen Confessionen über. Auch diese konnte damals nur geringe praktische Früchte bringen, hatte aber eine ganz andere ideelle und sachliche Wahrheit für sich. Man mag über das Verhältniß des Lutherischen und reformirten Lehrbegriffs denken wie man will, man mag deren Differenzen mehr individuell oder mehr principiell auffassen und nach beiden Richtungen sie bis in die feinsten und fernliegendsten Punkte verfolgen: — jederzeit werden diese Vergleichungen ein unvollständiges Resultat liefern, weil beide Kirchen in ihren praktischen Fundamenten doch zusammengehören und durch keine sichere und unzweifelhafte Scheidewand getrennt werden. Die neueste comparative Dogmatik hat dies am Besten dadurch bewiesen, daß sie bei der Zeichnung solcher religiöser und kirchlicher Charaktere anlangte, die sich zwar trennen können, die sich aber auch wieder einigen können, da sie keine innere durchgreifende Nothwendigkeit, wie sie auf der andern Seite durch Papstthum, Hierarchie und Cultus gegeben war, aus einander treibt. Ebenso hinterläßt die Polemik der damaligen Zeit, sie mag zu Gunsten der einen oder der anderen Confession beurtheilt werden, doch ein starkes Gefühl der Unbefriedigung, der schlechten Endlichkeit und Zeitlichkeit. Dieses tiefe Mißfallen an einer kleinköpfigen und kleinwilligen Streitlust ist die Geburtsstätte des Unionstriebes, und darum mußten auch mitten unter der wildesten Befehdung die Friedensstimmen laut werden, als doch die gewöhnliche Klugheit von dergleichen fruchtlosen Versuchen abgerathen haben würde. Der confessionelle Standpunkt hält sich an die Energie, [illegible] welcher die Confessionen sich selber dienten und folgten, er kann

nicht umhin die irenischen Schriften wenn nicht als bloße literarische Curiositäten, doch als Reste kirchlicher Schwachheit anzusehen. Der Unionsstandpunkt sucht in ihnen Symptome eines religiösen und christlichen Bedürfnisses ja selbst religiöser Kraft, welche über die gegenwärtigen Wirrnisse und Zwistigkeiten zu dem Vorgefühl eines allmählich reifenden gemeinschaftlichen Berufs der evangelischen Christenheit emporgehoben wird.

Der Gang der kirchlichen Unionsversuche ist durch eine Reihe von Religionsgesprächen und Zusammenkünften bezeichnet. Aus dem vorigen Jahrhundert hat, um von älteren Bemühungen zu schweigen, der Consens von Sendomir (1570 und 1586) die meiste Wichtigkeit. Es war eine aufrichtige von Melanthonischer Gesinnung eingegebene Darlegung evangelischer Eintracht. Die damals gewollte und in würdiger Weise vorgetragene Lehrübereinstimmung legte das alte Symbol und die Augsb. Confession zum Grunde, schloß sich aber auch an das helvetische und böhmische Bekenntniß und die Confessio Saxonica an, um eine breitere kirchliche Basis zu gewinnen. Durch diesen einstimmigen Lehrbestand werden die Evangelischen hinreichend von den Katholiken wie von den kleineren Secten geschieden. Als vornehmste Differenz wird die Abendmahlsfrage hingestellt, aber auch diese dahin geschlichtet, daß Alle die Ueberzeugung theilen, daß in dem Genusse mit dem Sinnbild zugleich die Sache verbunden und den Gläubigen zur Aneignung dargeboten sei, möge dann auch über die Art der Verbindung verschieden gedacht werden. Andere Streitpunkte begründen noch weniger einen Zwiespalt. Die gottesdienstlichen Gebräuche sind freigegeben und der öffentlichen confessionellen Polemik wird durch gemeinsamen Beschluß ein Ziel gesetzt. Das ist der Sinn des Vergleichs von Sendomir.[1] Gleiche Tendenz bei verschieden modificirtem Inhalt und Resultat hatten die Friedensgespräche dieses Jahrhunderts, die wir im Verlauf zu erwähnen haben, das Leipziger (1631), das Thorner (1645), das

[1]) Niemeyer, Collectio Confessionum p. 551 sqq. Schenkel, Der Unions-Beruf des ev. Protest. S. 429 ff.

Casseler (1661). Alle diese Unionsacte waren von beschränktem und vorübergehendem Erfolg. Größeren Werth erhalten sie erst dadurch, daß eine ansehnliche Literatur ihnen erklärend, bezeugend, bewahrheitend zur Seite steht.

Oben ist gezeigt worden, daß zu Anfang dieses Jahrhunderts die kirchliche Spaltung von den Lutheranern überwiegend wie ein Recht, von den Reformirten wie ein Unrecht angesehen worden war. Folglich mußten die Letzteren früher und allgemeiner zur Eintracht geneigt sein. Dies zeigte sich in verschiedenen Gegenden, am Wenigsten in Holland, mehr in Frankreich, wo einige evangelische Nationalsynoden[1]) in diesem Sinn Erklärungen abgaben und die Schule von Saumur für die Erweiterung des confessionellen Standpunktes arbeitete, am Meisten in Deutschland, weil hier der Bruch besonders schmerzlich gefühlt worden war. Wollen wir bis auf den schon früher erwähnten Franciscus Junius zurückgehen: so brachte dieser einen gemäßigten deutschen Standpunkt aus Heidelberg nach Leyden mit. Sein Irenicum[2]) ist eigentlich nur eine Berufung auf den höchsten Christenberuf, nur eine Folgerung daraus, daß die Kirche ihr Lebensprincip in Gott hat und deren Mitglieder nur Christen werden, indem sie Christum geistig in sich tragen. Die Gemeinschaft der Heiligen wird durch ihren Herrn, der sie um sich versammelt, gebildet, aber aus dieser Einigung mit dem Haupte fließt nothwendig auch die der Glieder. Das Eine ist ein Untheilbares, folglich auch das Andere; indem wir uns spalten, hören wir auf zu sein. Wer darf mich überreden, daß er ein Christ sei, wenn er doch Spaltung und Untergang erstrebt! „O elende Christenheit, die in ihrer Theilung Einheit, in der Verleugnung Christi Christlichkeit sucht, in ihrem sicheren Verfall ein Leben zu gewinnen sich einbildet und darüber frohlockt, gerade wie ein Wahnsinniger, der sich in's Meer stürzt und dabei seine rasenden Glieder auf sanftem Bette zur Ruhe

[1]) Vgl. Gieseler, K. G. III, Abth. II. S. 457.

[2]) Irenicum sive de pace ecclesiae catholicae inter Christianos — procuranda. Junii Opp. Genev. 1613. Tom. I.

zu bringen meint."[1]) In dem Grundlegenden, welches Christus und der Geist ist, kann überhaupt nur Gleichstellung der Menschen erwartet werden, während sie übrigens an Gaben und Leistungen weit auseinander gehn. Gedeihen kann die Kirche nur durch das Dasein und die Herrschaft ihrer forma interna quae Deus est, also in der Bewahrheitung des einigenden Bandes. Die Natur schafft leibliche Brüder, die Gnade geistige, und zwischen Beiden bildet gleichsam ein Mittelglied die äußere Berufung, welche die natürlich und weltlich Verbundenen zur Kirche und deren Gemeinschaft hinüberleitet. Das Gesetz der Blutsverwandtschaft wagt Niemand zu verleugnen, wohl aber das Recht jener höheren Angehörigkeit derer, die mit gleichen göttlichen Mitteln zu gleichem Bündniß des Glaubens vereinigt werden. Und das ist die epidemische Krankheit unseres Zeitalters, daß wir uns auf Nichts besser verstehen und ungescheuter einlassen, als die Thaten unserer Brüder zu erforschen, zu wägen, zu entwürdigen. Und wir nehmen keinen Anstand, einzelne Menschen, Gegenden und Kirchen wie aus angemaaßter Herrschsucht mit Anathemen zu verfolgen, oder wenn wir sie auch im Allgemeinen noch als christlich gelten lassen, in allem Einzelnen doch wieder so zu beurtheilen, als wenn sie gar Nichts mit uns gemein hätten.[2])

Wie mögen nun wohl die Zeitgenossen dieses sehr innig geschriebene und an die Auslegung von Ps. 122 u. 23 angeknüpfte Irenicum des Junius aufgenommen haben? Vermuthlich nur als schöne Worte, da es zwar die Gesinnungen und Motive trifft, an den kirchlichen Zustand selbst aber nicht nahe heran tritt. Es war natürlich, daß diese Ermahnungen anfangs leicht bei dem Allgemeinen und Religiösen haften blieben, ehe sie bestimmter auf

[1]) Irenicum in Junii Opp. p. 704—6.

[2]) Junii Irenicum l. c. p. 647. Et tamen hic morbus est (ut ita dicam) epidemicus aetatis nostrae, in qua cognoscendis, librandis, judicandis, damnandis et explodendis fratrum nostrorum factis et ipsis proterve exauctorandis sumus plerique omnes audacissimi neque dubitamus homines, ecclesias, regiones totas et potestates a Deo institutas quasi pro imperio maledictis et anathematis incessere, quamvis Christum sapiant, quia nobiscum non sapiunt per omnia.

die Gestalt der kirchlichen Dinge eingehen lernten. Gewiß aber wird auf diese Weise die praktische Frage noch nicht erreicht oder übersprungen. Die Pflichten der Eintracht und Liebe stammen unmittelbar aus der christlichen Idee, sie zu üben, ist unter allen Umständen Aufgabe der Christenheit. Wie keine Trennung des unbedingt gültigen gegenseitigen Liebesberufs entledigen und überheben darf: so entrückt der letztere noch nicht sofort der Trennung, außer in einem Sinne wie dieselbe überhaupt nicht stattgefunden haben soll. Wer Vereinbarung der Kirchen bezweckt, hat aus dem Wesen und der Bestimmung des Evangeliums die tiefste Berechtigung dazu zu entnehmen; wie weit er gelangt und der vorhandenen Gegensätze Herr wird, hängt zugleich von Verstandesoperationen ab, die auch der christliche Wille nur mit Hülfe eines in die kirchliche Sachlage eindringenden Urtheils zu Wege bringt. Wir dürfen uns diese Bemerkung nicht erlassen, denn indem wir zu den übrigen Verfechtern dieses Unternehmens übergehen, wird sich ergeben, daß sie die entgegenstehenden Hindernisse nicht immer richtig geschätzt haben.

Johann Duräus[1]) (John Dury), welchen wir dabei besonders im Sinne haben, war der Sohn eines presbyterianischen Geistlichen zu Edinburg, geboren 1595. Er wurde Prediger der englischen und schottischen Gemeinde zu Elbing und widmete sich und sein ganzes langes Leben seit 1628 dem Unternehmen kirchlicher Friedensstiftung mit bewundernswerther Ausdauer und in reinster Absicht. Zahlreiche Ermunterungen kirchlicher und politischer Machthaber sowie der Ausgang des Leipziger Religionsgesprächs von 1631, in welchem sich brandenburgische und hessische Theologen über Annahme der Augustana halbwegs geeinigt hatten, hielten ihn dergestalt fest, daß er sich als verpflichteter henotischer Sendbote betrachten und seiner Sache angeloben konnte. Wie wenig er selbst auf kirchliche Formen Gewicht legte, bewies er dadurch, daß er seinem Vorhaben zu Liebe von der presbyterianischen

[1]) Vgl. bes. Benzel, Dissert. de Joh. Duraeo pacificatore celeberrimo, Helmst. 1744, Walch, Bibl. th. II, p. 493, und den Artikel von Henke in Herzogs Encykl.

Kirche zur bischöflichen überging und dann wieder zu den Presbyterianern und Independenten zurückkehrte. Eine erste Reise nach Deutschland (1633) wurde durch den Erzbischof Abbot von Canterbury unterstützt; mehrere andere englische Bischöfe, Th. Morton von Durham, J. Davenant von Salisbury und Joseph Hall zu Exeter, äußerten sich in Sendschreiben lobend und vielverheißend und kamen seinen Ansichten vollständig entgegen;[1]) um so leichter konnte ein Mann wie Duräus über die obwaltenden Schwierigkeiten getäuscht werden. In Deutschland war die Aufnahme verschieden, und die an die Lutherischen Facultäten von Jena und Leipzig gerichteten Anträge wurden entgegengesetzt beantwortet. Völlig scheiterte Duräus in Schweden, nachdem er allerdings in Upsala und Strengnäs Anhang gefunden und mit dem Kanzler Oxenstierna unterhandelt hatte. Der Convent zu Stockholm ließ sich zwar die Bemühungen eines Privatmannes, der zu solchen Schritten keine Vollmacht mitbringe, gefallen, begann aber vom Standpunkte der Eintrachtsformel mit gänzlich unerfüllbaren Forderungen und nahm Gelegenheit, den wesentlichen Dissensus, der ermäßigt werden sollte, nur schärfer in's Licht zu stellen. Denn die reformirte Partei, die selber keine Eintracht mitbringe und umsonst versuche, etwa die helvetische, belgische, englische und pfälzische Confession auf denselben Inhalt zu reduciren, könne unmöglich dem Lutherthum zumuthen, seine eigene Harmonie um ihretwillen zu zerstören. Duräus aber wird um so entschiedener abgewiesen, da er auf die einzelnen Punkte nur mit Zweideutigkeit eingegangen sei und sich herausgenommen habe, gewisse Stellen des Augsburgischen Textes auf seine Weise zu erklären.[2]) Ebenso ungünstig war sein Schicksal in Dänemark, wo er von Glückstadt aus mit dem königlichen Kanzler des deutschen Archivs, Heinrich Reventlow, unterhandelte, dieser aber

---

[1]) Gieseler, a. a. O. S. 463.

[2]) Episcoporum et Cleri in incluto regno Sueciae censura de instituto et actionibus Joh. Duraei facta in conventu comitiali, qui Stockholmiae habitus est in mense Febr. 1638. Edita et notis nonnullis illustrata a Nicol. Bergio.

das Gutachten der Facultät zu Kopenhagen über die gemachten Vorschläge dem Könige vorzulegen hatte. Von Cromwell 1654 nochmals nach Deutschland und in die Schweiz abgeordnet fand er bei den Reformirten beider Länder, bei Männern wie Bergius und Crocius, geneigtes Gehör, doch ohne dem Ziele eigentlich näher zu rücken. Wir übergehen den dazwischen liegenden Aufenthalt in England, während dessen er in die politischen Unruhen verflochten war. Nach der Erhebung Karls II. verdrängte man ihn 1661 aus England; von nun an waren es nur die Höfe von Brandenburg und Hessen-Kassel, welche ihm Schutz und Freistätte gewährten, bis er immer mehr überzeugt von der Vergeblichkeit seiner Bemühungen zu Kassel 1680 (nach Henke's Angabe) starb. Ueberblicken wir die große Anzahl der auf ihn bezüglichen oder von ihm verfaßten Gutachten, Sendschreiben, Anträge und Erwiderungen: so stellen sie mit ihrem verschiedenen, oft widersprechenden und zwischen Ablehnung und Billigung wechselnden Inhalt ein merkwürdiges Bild erfolgloser Pacification vor Augen. Der unglückliche Ausgang erklärt sich nicht allein aus den Zeitverhältnissen, die Duräus als vorzüglich geeignet ansah, sondern auch aus der Person und deren Verhältniß zum Gegenstande. Duräus war kein bedeutender Kopf, er irrte wenn er aus seiner eigenen Unparteilichkeit schon die hinreichende Qualification zum Friedenswerke folgerte. Vernehmen wir unter vielem Anderen seine für Dänemark und Kopenhagen bestimmten Vorstellungen.[1]) Bescheidenheit und reines Gefühl des guten Zwecks giebt seiner Sprache eine andringende Wärme, die auf gleichgesinnte Gemüther wohl wirken konnte. Das einzuschlagende Verfahren dachte er als ein praktisches, vielleicht allzupraktisches. Scholastische Disputationen in bisheriger Weise sollen nicht stattfinden, weil sie die Lust an der Subtilität nur reizen, statt sie zu beschwichtigen, son-

[1]) Informatio de iis, quae in studio ecclesiasticae concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Joh. Duraeus erga ecclesiarum Danicarum theologos oblata illorum cognitioni etc. Bremae 1638, woselbst eine Menge Sendschreiben und Auszüge aus dem Leipziger Gespräch und den Gutachten der Facultäten von Jena und Helmstädt.

dern alle Rathschläge auf den Zweck der gemeinsamen Frömmigkeit bezogen werden. In formloser Verständigung und Unterredung sollen in allen evangelischen Ländern die Gleichgesinnten einander nahe treten, jedes Gespräch und jede wichtige Beschlußnahme durch Briefe und Vorarbeiten eingeleitet werden, damit aus kleineren Kreisen allmählich ein großes kirchliches Bündniß erwachse. Nicht mischender „Synkretismus" sei zu erstreben, sondern fundamentale Einigung und Duldung der übrigbleibenden Verschiedenheiten, das beste Mittel um die Protestanten auch in den Augen des Katholicismus von dem Vorwurf willkürlicher Parteimacherei zu befreien.[1]) Der Beistand weltlicher Behörden und Magistrate dürfe nicht entbehrt werden. Um nun schrittweise zum Ziele zu gelangen, habe man sich 1) über das Wesen des Evangeliums und dessen Grundsätze zu verständigen, 2) den evangelischen Glauben in seiner Reinheit und Vollständigkeit ohne Weglassung eines nothwendigen Bestandtheils darzulegen, 3) die gewonnenen Resultate in Theorie und Praxis sowohl auf das Privatbedürfniß als auch auf den Zustand der Kirche und deren modernen Zwiespalt anzuwenden und sich in dieser Anwendung möglichst zu befestigen.[2]) Dabei werden die vorhandenen Bekenntnißschriften nicht abgeschafft, sie bleiben im Werthe als ausgezeichnete Glaubenszeugnisse und Erklärungen des geschehenen Austritts aus dem Römischen Verband, nur ihr exclusiver Gebrauch und Mißbrauch muß wegfallen. Nachdem bisher immer nur das Particulare und Formelhafte in ihnen einseitig hervorgehoben wurde, soll hinfort alles Gewicht auf dem Sachlichen und Gemeinsamen dergestalt ruhen, daß Alle in dem Bewußtsein ihrer Uebereinstimmung in dem altchristlichen und altkirchlichen Glauben Befriedigung finden.[3]) — Das hieß denn mit wenigen Worten Viel gefordert. Die allgemeinen Erwägungen bezeichnen nur das Recht und den Weg solcher Verhandlungen ohne Anleitung für

---

[1]) Duraei Irenicorum tractatuum prodromus Amstel. 1662, in dedicatione.

[2]) Informatio l. c. p. 72.

[3]) Irenicorum tract. prodr. p. 15—17. Informatio de iis etc. p. 81.

die Kritik der Specialfragen. Daher lenken die Gegner sofort auf das Einzelne, die Facultät zu Kopenhagen verlangt, daß zuerst die Unwichtigkeit der confessionellen Streitpunkte dargethan und das Verwerfungsurtheil, mit welchem der Calvinismus die Lutherische Eigenthümlichkeit belegt habe, aufgeboben werde. Auch darauf antwortet Duräus und leugnet das Vorhandensein jedes fundamentalen Zwiespalts; die Parteien sind ja einig im alten Symbol, und selbst die Augsburgische Confession wird von den Reformirten meist anerkannt. Die besonderen Streitartikel lassen sich ausgleichen, wie es in Leipzig und Upsala versucht worden. Man einige sich über die Ubiquität in der Erklärung, daß wo der Logos ist, er auch mit Rücksicht auf seine leibliche Erscheinung sein müsse, wenn nicht eine Trennung der Naturen angenommen werden soll. Man vermittle die Abendmahlslehre so, daß man beiderseits einräumt, ein Genuß mit dem Munde müsse stattfinden, da der geistliche Leib Christi in gewissem Verstande auch eine irdische Sache geworden sei und sich als elementare von der Hand Gottes im Acte des Bundes dargereichte Speise betrachten lasse.[1] Aber durch solche erweiternde ohne Kritik der Lutherischen Meinung vorgetragene Sätze geht eigentlich Duräus über seinen Standpunkt hinaus. Nachdem er kurz vorher behauptet, nur die Gesinnungen und Entschließungen für sich gewinnen zu wollen, ist er so weit, zwischen den Spitzen des dogmatischen Gegensatzes Brücken zu schlagen und die Ansichten selbst zu vermitteln; er bemerkt die Schwierigkeit nicht, die gerade in dem Uebergang von christlicher Friedensliebe zu kirchlicher Vereinbarung liegt.

Kräftiger erklärt sich Duräus einem Hülsemann gegenüber, der durch seinen Calvinismus irreconciliabilis hinreichende Blößen gab. Euer Streben, ruft er ihm zu, ist durchaus verneinender Art, mein Wirken soll bejahend sein und dasjenige betonen, was durch sich selbst dem Heilsbedürfniß Aller schon Genüge thut. Euer Gebahren kann immer nur indirect zum Ziele führen, durch Behinderung dessen, was Ihr eigentlich betreiben sollt und

[1]) Informatio etc. p. 136 sqq.

wollt. Wie Ihr den Calvinismus beschreibt, daß er immer nur den alten Widerspruch auf sich lenken muß, macht Ihr ihn erst recht vollständig zu dem gewünschten hassenswerthen Gegenstand, und Euer eigener Wunsch: de doctrina fidelis sermonis retinenda et de tolerandis infirmis, wird durch eigene Schuld unerfüllbar. Indem Ihr selber vorgebt die Schwachen dulden zu wollen, schneidet Ihr durch erbitterte Wiederholung derselben Vorwürfe jede Verträglichkeit und christliche Erbauung ab.[1]) — Aber auch diese an sich höchst berechtigten Vorhaltungen galten zunächst doch nur der Gesinnung und der Form des confessionellen Haders, konnten also nur soweit wirken, als Duräus seiner eigenen subjectiven Denkart, welcher zufolge der Friede ein leichtes Geschäft gewesen wäre, Eingang verschaffte. Den Standpunkt eines Hülsemann erschütterten sie nicht, und dieser begnügt sich, jenen aestus immensae charitatis kalt abzulehnen, den guten Willen des Duräus zu loben, das Unternehmen selbst aber bei vorhandener tiefgreifender Verschiedenheit des Glaubens, welche die eine Kirche nöthigt, der andern den häretischen ärgerlichen und blasphemischen Irrthum Schuld zu geben, als etwas Widersprechendes, Unmögliches und keineswegs Preiswürdiges zu verwerfen. Statt legitim zu sein, erscheint das unirende Streben vielmehr ungesetzlich, so lange Hindernisse von allerdings fundamentaler Wichtigkeit dazwischen liegen, und eine Vereinbarung, welche die obwaltenden Differenzen ebenso unerledigt läßt wie sie bisher waren, also in dem Stande der Dinge eigentlich Nichts verändert, ist unhaltbar.[2])

Duräus giebt uns durch die Art seines Auftretens eine wichtige Lehre. Wer nicht untersuchen, tadeln, nicht kritisiren will,

---

[1]) Vgl. Hülsem. Calvinism. irreconcil. Witteb. 1644, worin Epistolica dissertatio, quam Joh. Duraeus — misit auctoribus Calvinismi irreconc. Vgl. bes. p. 269—71. 280.

[2]) Ibid. Hülsemanni Responsio ad praecedentem dissertationem p. 302. 316—18. Die anderen Lutherischen Gegner waren Dannhauer u. Meisner, Walch, Bibl. th. II, p. 494. 95. Von den übrigen Schriften des Duräus verdienen Erwähnung: Consultatio theol. super negotio pacis eccl. promovendo Lond. 1636. Hypomnemata de studio pacis eccles. Amstel. 1636. Vgl. Schröckh, K. G. Bd. V, S. 199 ff. Crenii Animadverss. II, p. 42 sqq.

wird auch nicht uniren können. Wer in keiner lebendigen Productivität vorangeht, wird über das schon Hervorgebrachte Niemanden erheben. Eine abstracte und kritiklose Unionsthätigkeit, die nicht Anstalt macht, die Gegner im Einzelnen von wirklicher Uebertreibung oder Verirrung zu überführen, wird selten Erfolg haben. Denn Duräus wollte zu Wenig, indem er von den Controversen absah oder sie nur oberflächlich in ausgleichender Weise berührte, zu Viel, indem er aus den allgemeinen christlichen Principien heraus ohne Weiteres die Nothwendigkeit der kirchlichen Versöhnung folgerte. Statt einzudringen in das Scheidende und den Abweg eines einseitigen oder ungesunden Wachsthums zu verfolgen, blieb er bei der Außenseite stehen, die aber in beiden Parteien nur das Product einer schwierigen und mühsamen Entwicklung und mit deren religiösem Dasein innig verbunden war. Auch schwankte Duräus in der Nachweisung des Consensus, der bald im alten Symbol, bald in den neueren Bekenntnissen von ihm gefunden wurde. Er verstand seine Zeit nicht, wie schon Schröckh von ihm sagt. Aber auch in anderen Zeiten werden diejenigen wenig Erfolg haben, welche ohne Kritik und ohne selbständige Leistung sich als Friedensmacher ex professo nur um die Ausgleichung des Gegensätzlichen abmühen, weil sie ihrer Umgebung keinen Glauben an sich selbst einflößen. Wir dürfen sagen: es giebt stumpfe und scharfe Unionisten, und die Letzteren haben den Vorzug, weil sie der Schärfe des confessionellen Charakters auch eine Schärfe entgegensetzen und durch die That beweisen, daß sie religiöse Gegensätze in sich erlebt und gewürdigt haben.

Gleiches Schicksal mit den wiederholten Versuchen und Anstrengungen dieses Mannes hatte das eben erwähnte Leipziger Religionsgespräch, welches 1631, gleichzeitig mit der ebenfalls unionistischen Synode zu Charenton, auf Veranlassung des Churfürsten Johann Sigismund von Brandenburg zu Stande kam und von beiden Seiten namhafte Theilnehmer zählte. Es fehlte daselbst nicht an gründlicher Erörterung der Streitpunkte. Man näherte sich schrittweise in allen soweit, bis nur gewisse Spitzen des Dissensus, nämlich die letzte Consequenz der Idiomenlehre,

die mündliche Nießung des Leibes Christi unabhängig vom Glauben und endlich die Annahme eines absoluten Decrets in irgend welchem Sinn, — als der einen oder andern Partei unzugänglich zurückblieben. Dagegen fehlte es gleich anfangs an Geneigtheit von Seiten der sächsischen Lutheraner. Denn sie ließen sich die Concession der brandenburgischen und hessischen Reformirten, welche ihren Beitritt zur Augustana erklärten, gern gefallen; als aber die Letzteren auch die invariata von 1540 als unverwerflich genehmigten, erwiderten sie ihrerseits bei den Auslegungen der Concordienformel beharren zu müssen. Und diese Restriction setzte sie natürlich in den Stand, jedes etwanige Zugeständniß an ihre Gegner wieder zurückzuziehen. Daher endigte das Gespräch mit halbem Resultat und mit Versicherung gütlicher Duldsamkeit, nur darin hat es eine Bedeutung, daß es sich ausdrücklich für eine unvorgreifliche Privatconferenz ausgiebt und die Fortsetzung desselben Verfahrens mit Hoffnung auf besseren Erfolg in Aussicht stellt.[1])

Doch zurück in unseren literarhistorischen Zusammenhang. Wir sehen ab von einigen anderen Reformirten derselben Richtung, wie Pierius, Crocius und Bergius, verweilen aber bei einem andern etwas früher lebenden Manne, der schon weil er kein bloßer Unionist, sondern fruchtbarer deutscher Schriftsteller war, in unserer Reihenfolge nicht fehlen darf. David Pareus,[2]) Sohn des Beisitzers im Schöppenstuhl Johann Wängler (παρειά die Wange) und Vater des Philologen Philipp Pareus, war ein Schlesier geb. 1548 zu Frankenstein. Er studirte in Heidelberg und wurde seit 1573 Prediger an verschiedenen Orten, zu Schlettenbach und Hemsbach. Unter Ludwig von der Pfalz verfolgt, durch Johann Casimir 1584 an das Collegium Sapientiae nach Heidelberg berufen ward er nach einander churfürstlicher Kirchenrath, Professor des Alten und 1602 des Neuen Testaments. Als Friedrich V. die böhmische Krone annahm, ging er nach

[1]) Niemeyer, Collect. Conf. p. 653 sqq. Schenkel, a. a. O. S. 434 ff. Nitzsch, Urkundenbuch S. 96 ff.

[2]) Vgl. bes. Phil. Pareus, Vita Parei. Heidelb. 1633. Bayle, Dictionaire.

Zweibrücken und Neustadt an der Hardt, starb aber 1622 zu Heidelberg. Seine Tüchtigkeit zog Schüler aus Polen und Ungarn herbei, doch machten ihn in späteren Jahren die drohenden Zeitverhältnisse zurückgezogen und ängstlich. Die durch das Jubiläum von 1617 veranlaßten Angriffe der Jesuiten trafen auch ihn, und obwohl in Verbindung mit den Niederlanden, — denn er war befreundet mit Siegmund Lubbert zu Franecker, — lehnte er es doch ab, als Deputirter nach Dortrecht zu gehen.

Seine ganze Thätigkeit verräth den Reformirten von deutscher gemäßigter Richtung, den denkenden Kopf, den geschickten und kenntnißreichen Exegeten, den versöhnlichen Charakter. Mit Lutheranern sich zu messen, fehlte es ihm nicht an Gelegenheit. Er stand an der Spitze der reformirten Revision der Lutherischen Bibelübersetzung, welche 1588 zu Neustadt edirt und unter dem Namen Neustädter Bibel als Calvinisirendes Machwerk berüchtigt von Siegwart und Jak. Andreä angefochten wurde.[1]) Ein etwas späterer Streit mit Hunnius führte tiefer in exegetisch-dogmatische Schwierigkeiten. Aegidius Hunnius hatte im J. 1593 Calvin zwar nicht als Arianer, aber doch als denjenigen hingestellt, der durch Deuteleien dem Dogma viele Beweismittel entzogen, also dem Arianismus Vorschub geleistet habe.[2]) Pareus vertheidigte seinen Meister, indem er dessen exegetische

---

[1]) Die nächste im reformirten Sinne überarbeitete Uebersetzung waren die Biblia Herbornensia von 1595.

[2]) Calvinus Judaizans, h. e. judaicae glossae et corruptelae, quibus J. Calvinus illustriora scr. s. loca, testimonia de gloriosa trinitate — detestandum in modum corrumpere non abhorruit. Wittenb. 1593. Dagegen Pareus: Clypeus veritatis catholicae de s. trinitate. Heidelb. 1593, und Calvinus orthodoxus seu vindicatio Calvini de trinitate etc. Heidelb. 1594. Hunnius antwortete in: Antipareus h. e. invicta refutatio venenati scripti — — Wittenb. 1594, Ejusdem Antipareus alter, beide in Hunnii Opp. II. Conf. Prolegg. in Antipareum l. c. p. 694: Non accuso Calvinum Arianismi, sicut Grabius impudenti ore me immerentem teterrimae hujus haereseos accusavit. Dico autem ansam praeberi, viam sterni, fenestram aperiri, fundamenta poni Arianae impietatis, dico quendam ad eum parari transitum tot scr. s. testimoniis ceu praesidiis atque propugnaculis Christianorum concussis et eversis.

Behauptungen aufrecht erhielt, und die weitläuftigen Antworten des Hunnius, der doch in seiner Kirche zu den Besten zählte, liefern den Beweis, wieviel stärker die Lutherische Exegese zumal des A. T. an Vorurtheilen hing, von denen die reformirte durch den Scharfsinn Calvins freigemacht worden. Denn Hunnius bezieht nicht allein den Namen Elohim auf die Trinität, sondern läßt sich auch nicht nehmen, Genes. 19, 24. 35, 7. Jes. 4, 2. 6, 3. von der Dreiheit der Personen und der Gottheit Christi, Ps. 40, 7. 8 vom Opfertode, Ps. 68, 19 von der Menschwerdung zu verstehen; er hält sich absolut gebunden durch die neutestamentlichen Uebertragungen der Citate und findet es schon anstößig, daß Calvin den ursprünglichen Sinn von Ps. 68, 19 von der Paulinischen Anwendung Eph. 4, 8—10 mit den Worten: Paulum hunc locum subtilius ad Christum deflexisse, unterscheidet. Die ganze Verhandlung sollte eine ähnliche durch Calixt angeregte vorbereiten.

Bündige Dialektik und gedrängte Rede machen Pareus lesenswerth, auch seine dogmatischen Arbeiten, aus denen Anhänglichkeit an den Lehrbegriff seiner Kirche überall erhellt. Die reformirte Bedeutung des Abendmahls wird gegen Lutheraner und Jesuiten verfochten, und in den ubiquetistischen Streit geht er in der Weise ein,[1] daß er die Lutherischen Sätze eines Eutychianismus beschuldigt, welcher von der wiedertäuferischen und Schwenkfeldischen Entkörperung des Fleisches Christi nur wenig abstehe. Ebenso bestimmt wie besonnen lautet die Darstellung der Prädestination.[2] Das Decret kann als erster Act nur in der absoluten Freiheit der göttlichen Entschließung gegründet sein, damit

---

[1]) P. De sententia verborum Domini in s. eucharistia Heidelb. 1608, Methodus totius controversiae ubiquitariae Neost. 1586. Castigatio in Bellarm. librum de gratia primi hominis Heidelb. 1612. Dies Alles in Parei Opp. Genev. 1642. Francof. 1647. Sein Commentar zum Römerbrief (1608) hatte das Schicksal, mit Schriften des Bucanus und Junius auf Befehl Jakob I. wegen politisch anstößiger Stellen öffentlich verbrannt zu werden, s. oben Bd. I, S. 396. Dagegen erschien D. Owen, Anti-Pareus, seu determinatio de jure regio Cantabr. 1622.

[2]) Conf. Parei Disputt. theoll. volumen unum cum praef. J. Ph. Parei, Heidelb. 1611. Ejusdem Decuria collegiorum theoll. Heidelb. 1611.

es zuletzt in einer Offenbarung der gnädigen und gerechten Vollkommenheit endige. Der Wille Gottes ist die Nothwendigkeit der Dinge, die Ursache der Ursachen. Dieselbe Nothwendigkeit des Decrets muß auch der ersten Sünde vorausgegangen sein, aber nicht bewirkend, sondern Raum gebend für die Spontaneität des creatürlichen Willens, so daß diese Zulassung erst in Folge des menschlichen Falles also im zweiten Act zum erwählenden und verwerfenden Beschluß wurde. Die göttliche Verlassung, welche die Reprobation einleitet, ist von doppelter Art (desertio explorationis et poenae). Zuerst wird der Beistand zurückgezogen, damit der Mensch erkenne, daß er für sich zwar abfallen aber nicht stehen könne, hierauf erst und nach dem ersten Ausgang dieser Prüfung folgt die positive und strafende Entziehung der Gnadengüter, welche die Vorstufe zu der nachherigen Verdammniß bildet. Das Schicksal der Verworfenen entwickelt sich zwar zeitlich, erscheint jedoch als abgeschlossenes Resultat erst jenseits, es giebt keine irdische Kunde desselben, wohl aber schriftmäßige Zeichen der Erwählung, welche Merkmale die Predigt erwecken und unterhalten soll. Während also die negative Reprobation, d. h. die Ausschließung Einiger von der erwählenden Gnade, in dem absoluten Rathschluß ihren alleinigen Grund hat, ist die positive, nach welcher sie dem Verderben wirklich anheimfallen, zugleich durch deren eigene Schuld und Sünde verursacht.[1])

Es hat sittlichen Werth, wenn ein Mann, der von kirchlicher Indifferenz weit entfernt war, ein Friedensbündniß mit der andern Kirche in Antrag brachte. Pareus war von der größeren Reinheit seiner Kirche ähnlich überzeugt wie Calixt von den Vorzügen der seinigen; doch gilt jenem auch die Lutherische als die wahre obwohl an mehreren Irrungen krankende und heilungsbedürftige. Aber selbst wenn es sich umgekehrt verhielte, so würden nach seiner Meinung die Lutheraner Unrecht thun, den Anderen die brüderliche Gemeinschaft zu versagen, weil nur an dem Vorhandensein gewisser nothwendiger Kriterien, nicht an einzelnen beige-

---

[1]) Disputt. theoll. de praedest. p. 219—241.

mischten Unrichtigkeiten die Wahrheit oder Unwahrheit einer Kirche erkannt wird.[1]) Der Mond wechselt und trübt sich, also ist auch die Kirche der Abnahme und Verdunkelung unterworfen.[2]) Von dieser Grundanschauung geleitet schrieb Pareus 1614 sein vielgenanntes Irenicum, welches wir vor Duräus hätten erwähnen müssen, wenn lediglich die Zeitfolge und nicht auch die innere Wichtigkeit in Betracht käme. Die Schrift verdient ein ehrendes Andenken. Wenn es damals möglich gewesen wäre, eine Union auf dem Wege der Synode ganz eigentlich zu stiften, — was wir nur bei einem tief eingedrungenen Unionsbewußtsein für möglich halten —: so hätte dazu die Instruction des Pareus vortreffliche Dienste leisten können.[3]) Dieser denkt sich das Unternehmen wie den Friedenscongreß zweier einst verbundener und dann durch Mißverständnisse und gegenseitige Anklagen entzweiter Nationen, dessen Gelingen davon abhängt, daß demselben die beste Wahl der leitenden Personen und die gründlichste Ueberlegung eines zweckdienlichen Verfahrens vorangeht. Das Irenicum zieht alle Bedingungen eines freien und allgemeinen Concils in Betracht, die rechte Beschaffenheit der Mitglieder, welche für diesen Zweck eidlich in Pflicht genommen werden müssen, die Vorfragen, welche den fundamentalen Consensus feststellen sollen, den besten Modus der Verhandlungen, die Form, in der die h. Schrift nach Abhörung beiderseitiger Ansichten ihr höchstes Schiedsrichteramt am Sichersten üben kann, sogar den Ort und die Zeit der Abhaltung, — Alles schön und gut, sobald der Geist den vorgezeichne-

[1]) Disputt. p. 38. Quod ecclesiae Lutheranae propter stipulas oralis manducationis carnis Christi et similes fundamento superstructas pro veris ecclesiis licet aegris et sanationem desiderantibus agnosci neque damnari debeant. — Quod etiam posito sed non dato, ecclesias Reformatas fundamento stipulas aliquas superstruere, tamen male facient ecclesiae Lutheranae illis fraternitatem et charitatis communionem negando, quam Lutherus ne Judaeis quidem negari voluit.

[2]) Ibid. p. 384. Quia gratia Dei est ambulatoria de gente in gentem propter peccata hominum.

[3]) Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum conciliaṅda liber votivus, Heidelb. 1614.

ten Wegen auch willig folgt.[1]) Die Mitwirkung weltlicher Magistrate und Behörden wird in ähnlicher Weise wie von Duräus in Anspruch genommen. Sehr gründlich und mit einer Kenntniß, wie wir sie früher bei Hospinian gefunden, bedient sich Pareus der historischen Gründe und Beherzigungen; der zweite Theil seiner Schrift ist kritisch und werthvoller als der erste. Was in Marburg, Wittenberg, Sendomir, in Böhmen und Polen versucht und theilweise gelungen ist, sollte das im großen Umkreise des evangelischen Glaubens unausführbar sein, da es durch den sichtlichen Gewinn, den die Katholiken von der protestantischen Zwietracht ziehn, so dringend zur Pflicht gemacht wird?[2]) Die Fäden der Calvinischen Ansicht in beiden Hauptfragen gehen nachweislich bis tief in die Geschichte des Lutherthums, ja in Luthers und Melanthons Schriften zurück; wie erzwungen und gewaltsam erscheint dem gegenüber die Zurückziehung der Lutheraner unter dem Vorgeben, daß sie vergleichungsweise den Papisten näher stehen! Den wahren Sachverhalt stellt der Verfasser in einem dogmatischen Abriß dar mit beigefügten durchgängigen Widersprüchen der katholischen Lehre.[3]) Zuletzt werden die „Motiven und Ursachen durchgegangen, warum man mit den Calvinisten in Religionssachen nicht kann und soll für Einen Mann stehen." Hier sagt Pareus Manches, was auf die Unbefangenen einigen Eindruck hätte machen können. Zur Annahme der Augsburgischen Confession, mit Ausschluß der Worte des deutschen Textes im zehnten Artikel: „unter der Gestalt des Brodtes und Weins," erklärt er sich bereit; aber nachdem auch dieses Bekenntniß einst in dem Religionsgespräch zu Poissy zur Spaltung der reformirten Gemeinden gemißbraucht worden, bedarf es einer ehrlichen Auseinandersetzung, und die Lutheraner müssen gestehen, daß sie selber Meinungen hegen, die

[1]) Irenicum, cp. IV, p. 13 sqq.

[2]) Ibid. cp. XII—XXIV. p. 39. 40. Nulla fuit haeresis tam blasphema et exsecrabilis, quam non ad disputationem admiserit vetus ecclesia et non prius convicerit quam condemnaverit. Cur igitur nos solos excludunt isti Theologi? nempe quia adversus aliorum causas malas confidunt se facile consistere posse, adversus nostram vero de victoria desperant.

[3]) Ibid. cp. XXV sqq.

mit der Norm der Augustana nicht gedeckt werden können.[1]) Auch politische Motive finden sich unter den aufgezählten Hindernissen. Im Falle der Vereinbarung, so sagen die Exclusiven, würden die Reformirten nur in ihren Irrthümern bestärkt werden und in Zukunft sich rühmen, daß sie in den Staaten der Augsburgischen Confession Billigung gefunden hätten. Die politischen Beschwerden, wie sie die deutschen Reichstage des vorigen Jahrhunderts erhoben, würden beim Kaiser kein Gehör finden, wenn die confessionelle Schranke des Augsburger Religionsfriedens überschritten sei, die Papisten würden die Anklage eines Bruchs geheiligter Verträge erheben. Mit Recht erwiedert Pareus, daß dergleichen Ausflüchte in den Köpfen einiger theologischen Politiker nur entstanden seien, um die Fürsten von friedfertigen Neigungen zurückzubringen.[2]) Der westphälische Friede, setzen wir hinzu, der die Calvinisten umfaßte, hat die Union dadurch nicht erleichtert. Wenn ferner behauptet wird, die unter den Calvinisten lebenden Lutheraner würden mit einer solchen Einigung schlecht zufrieden sein und sich ihrer Eigenthümlichkeit wider Willen beraubt sehen: so entgegnet Pareus, dies werde nur von denen vorgeschützt, welche das Schicksal jener Lutherisch Gesinnten als besonders drückend vorstellig machen wollten.[3]) Bedeutender erscheint der Gegengrund, man dürfe das Bündniß mit dem Calvinismus nicht in der Absicht betreiben, damit beide Parteien dem Papstthum gemeinschaftlich kräftiger widerstehen könnten; dies sei nur ein „fleischliches und weltliches Motiv," untauglich in Sachen der Religion, ein schlechtes und überflüssiges Mittel zum guten Zweck. Dieses Bedenken entsprach allerdings dem ehrlichen Gewissen vieler Lutheraner, während die Gesinnung Anderer ihren Hochmuth damit deckte.

---

[1]) Irenicum, cp. XXIX, p. 294. 95. Si de erroribus quaeritur, suos prius ipsi abjiciant, quos contra Aug. Conf. articulos hodie tuentur.

[2]) Irenicum, cp. XXIX, Motiva 4—7, p. 303. Est ergo hoc inane terriculum in cerebro politico Theologico enatum et ideo excogitatum, ut principum oculis glaucoma objiciant eosque a pacis consiliis absterreant. Vgl. auch Motiva 9, wo auf die aus der Union hervorgehenden Veränderungen der kirchlichen Praxis hingewiesen wird.

[3]) Ibid. Motiva 12, p. 313.

Daher hat Pareus Grund zu der Bemerkung, daß sich in diesem Argument wieder ein Politiker und ein Theologe zusammengefunden; der Erstere leugne die vorhandene dringende Gefahr, der Andere stelle das Gegenmittel in das Licht eines weltlichen und im schlechten Interesse der Selbsterhaltung eingegangenen Compromiß.[1])

Der kurze Sinn des Irenicums ist Einladung zu einem synodalen Uebereinkommen, welches nach dem Princip der h. Schrift unter Hochschätzung obwohl nicht unbedingter Anerkennung der Augsburgischen Confession über den kirchlichen Zwiespalt schiedsrichterlich zu urtheilen haben werde. Wichtige Streitpunkte sind dabei nur zwei zu erledigen, der christologische und der vom Abendmahl. Ehe aber diese Einigung zu Stande kommt, haben beide Parteien den guten Rath, den Paul Windeck in schlechter Absicht seinen Päpstlern gab, in gutem Sinne und christlichem Geiste zu befolgen, d. h. sie sollen sich einem „frommen Synkretismus" ergeben, der sie gegen den Römischen Antichrist vereinige.[2]) So war das verhängnißvolle Wort gesprochen, welches nachher als gehässige Benennung falscher Eintracht so reichlich in Gebrauch kommen sollte.

Das Irenicum des Pareus beweist abermals, daß Friedensanträge bei der damaligen Sachlage nicht ohne Polemik und Kritik durchgeführt werden konnten. Das Ziel dieser Kritik mußte dahin gerichtet sein, in den zu gewinnenden Gegnern die Voraussetzung ihres ausschließlichen und unbeschränkten Rechtes zu erschüttern, hauptsächlich durch Hinweisung auf die auch in ihrer kirchlichen Entwicklung offenbar gewordenen Schwächen Inconsequenzen und Widersprüche. Alles war vergeblich so lange, wie

---

[1]) Ibid. Motiva 14, p. 317 sqq.

[2]) Irenicum, cp. XII, p. 66. Faciamus, inquam, in re bona quod tribunitius ille Prognostes Paulus Windeck suis pontificiis suadet, in re mala de oppressione Evangelicorum consulens: Si, inquit, saperent Catholici et ipsis chara esset reipublicae christianae salus, syncretismum colerent. Et nos igitur pio syncretismo adversus communem hostem Antichristum studia consiliaque conjungamus, donec plenam illam concordiam bonis omnibus desideratissimam obtinere queamus.

damals der Fall war, diese Absicht vollständig fehlschlug. Wir haben kaum nöthig, nach der Aufnahme, welche das Irenicum bei den Lutheranern fand, genauer zu fragen. Die Antworten von Sigwart und Hutter[1]) machen diesen Schriftwechsel zu einem Vorspiel des Calixtischen. Hutter, persönlich gutmüthig und ehrenhaft, wie wir ihn kennen, sieht das versöhnliche Entgegenkommen des Pareus ganz ebenso an, wie den Angriff des Hospinian, also nur wie einen neuen Anlauf des Calvinismus zur Ueberspringung der Scheidewand. Hinweg mit jedem Bekenntniß eines gemeinsamen Unrechts oder Fehlgriffs; nur in der Heftigkeit des Streits mögen die Seinigen zu weit gegangen sein, aber die Schuld der Entzweiung tragen lediglich die Calvinisten durch Vorurtheile und Hartnäckigkeit in der Vertheidigung ihrer Meinungen, durch Heuchelei und Treulosigkeit Einiger und durch ihre verkehrte Disputationsweise, wenn sie der Lutherischen Ansicht beizustimmen vorgeben, in Wahrheit aber widersprechen. Nichts wird schärfer zurückgewiesen, als die angebliche Uebereinstimmung, der relative Consens in den Sonderartikeln, wie ihn Pareus dargestellt, und die trügliche Anschließung an die Augustana.[2]) Nicht besser steht es um den Versuch, der frei erwägenden Theologie einen Spielraum neben dem nothwendigen Bestande des Kirchenglaubens offen zu lassen; denn die Theologie bleibt in allen Punkten an den Glauben gebunden und darf sich nicht in disputable Meinungen und unabhängige „scholastische Conclusionen" verlieren. Versteht man also unter der fraglichen Einigung über das Fundamentale des Glaubens nur ein theilweises Einverständniß in diesem letzteren (fundamentum μερικῶς): so kann man mit allen Ketzern Bündnisse schließen. Soll hingegen das Fundament dabei volle Anerkennung finden (fundamentum κυρίως): so muß

[1]) J. G. Sigwarti Admonitio christ. de Irenico Parei Tub. 1616, Ejusd. Responsio ad orationem Parei etc. Tub. 1617. — Hutteri Irenicum vere christianum sive tractatus de synodo et unione evangelicorum non fucata conciliandа Rostoch. 1616. 19. Witteb. 1661.

[2]) Hutteri Irenicum vere christ. Witteb. 1661 p. 12. Ad oculum demonstrabimus σὺν θεῷ, Calvinianos Augustanae confessioni nunquam socios sed hostes semper fuisse, mala fide ad eam hactenus provocasse.

es auch das ganze System und besonders die Lehre von Christo umfassen, und dieser letztere Fall ist den Reformirten gegenüber entscheidend.[1]) Sie können, wiederholt **Hutter**, die Unsrigen nicht werden, außer durch eigenen Uebertritt. Jeder sogenannte „Synkretismus" führt nothwendig zur mixtura Lutheranismi et Calvinismi, weil wo verschiedene Glaubensansichten irgendwie combinirt oder zusammengethan werden, jederzeit ein Neues und Drittes hervorgeht, was nicht ohne Schaden der auf der einen oder andern Seite vorausgesetzten Wahrheit gedacht werden kann. Das ist das Grundsätzliche, worauf **Hutters** Erwiderung hinausläuft.[2]) Es ist eine höchst **abstracte Theorie**, — denn gerade davon sieht sie ab, ob nicht das zu erwartende Neue und Dritte der Wahrheit zu Gute kommen werde, statt ihr zu schaden, — aber als solche und in der Voraussetzung des ausschließlichen Kirchenthums ist sie unangreifbar, so lange deren Verfechter ihr religiöses und christliches Gewissen mit dem kirchlich-dogmatischen in Eins gesetzt haben. Im Einzelnen hatte dann **Hutter** leichtes Spiel, indem er die dogmatischen Anklagen gegen den Calvinismus, welche **Pareus** zu entkräften sucht, fast sämmtlich aufrecht erhält, die historischen Instanzen wie das „Calvinische Machwerk" des Consens von Sendomir als unbedeutend beseitigt, endlich die gegen jedes Bündniß sprechenden „Motive und Ursachen" größtentheils in Schutz nimmt.[3])

IV. Verwandte Regungen in der Lutherischen Kirche.

Von der Lutherischen Kirche, wie sie durch **Hutter** und andere Stimmführer vertreten wurde, sollte man demgemäß glauben, daß

---

[1]) Hutter, l. c. p. 13. 22—26. An sich muß zugegeben werden, daß nicht jeder Irrthum die Grundlage des Glaubens umstößt, was aber auf die hier vorliegenden keine Anwendung erlaubt.

[2]) Ibid p. 118. 21.

[3]) Ibid. p. 39. 44. p. 101 sqq. Ueber die Synode und deren Schwierigkeit und möglichen Gewinn erklärt er sich p. 14—16. Certe qui synodi judicium expectandum sibi esse autumant, eos adhuc de sua sententia incertos esse constat. — Qui incerti sunt, eos incertas etiam sententias atque opiniones tanta contentione ac vehementia propagare non convenit.

sie nur Empfängerin vergeblicher Friedensanträge, aber nicht mehr Pflegerin ähnlicher Bestrebungen hätte werden können. Gleichwohl mußte auch sie die erweiternde Richtung in sich aufkommen lassen, und dieselbe hat sogar auf dem Boden des Lutherthums einen doppelten höheren Werth, einen sittlichen, weil sie durch die Gewalt des kirchlichen Vorurtheils erschwert und niedergehalten wurde, und einen historischen, weil sie den gebannten Geist des Melanthonismus in seine Heimath zurückrief. Die Macht der Gesammtheit über den Einzelnen war nicht unbegrenzt, es konnte geschehen, daß nachdem geringere Gegensätze im Großen abgewiesen waren, im Einzelnen desto grellere auftauchten. Solche Erscheinungen fehlten auch damals nicht, sie waren theilweise von der Art, daß sie zwar nicht direct feindlich gegen die Kirche auftraten, aber sich doch subjectiv von den Banden der Satzung mehr oder minder losmachten. Zwar hat die Mystik, an die wir zuerst erinnern, nicht selten eine kirchliche Duldung genossen, weil sie ihre eigenthümliche Gedankenbildung gern mit dem üblichen Lehrgewand umkleidete und nach einer anderen fremden Confession kein Verlangen trug: aber sie enthielt doch zugleich einen inneren Widerspruch gegen Dogma und Confession, sofern beide in ihrer ausdrücklichen Fassung als genügend zur Aneignung des christlichen Wesens befunden werden sollen, und indem sie diese Schranken überschreitet, trifft sie mit der freieren und fortschreitenden Theologie zusammen. Das Lutherthum hatte seinen mystischen Bestandtheil dem Dogma selber einverleibt, nun begann er aber neben diesem in überraschender Selbständigkeit sich zu regen. Ihrer geschmeidigen Natur nach entzog sich die Mystik den gewöhnlichen Mitteln der Kritik und Widerlegung, sie ließ sich nicht greifen und festhalten wie ein falsches Bekenntniß, sondern wirkte im Rücken der Oeffentlichkeit wie eine stille ungesehene Macht. Valentin Weigel hatte die Concordienformel unterschrieben, doch ohne sich dadurch gebunden zu glauben, da er der Meinung war, den wahren apostolischen Grund des Geistes und der Erkenntniß dem gewöhnlichen Lehr- und Lernpublicum doch nicht verständlich machen zu können. Hunnius und Thummius wie-

sen ihm später eine Menge von Irrlehren nach, konnten aber den Einfluß seiner Schriften nicht rückgängig machen. Jakob Böhme wußte sich über seinen Lutherischen Glauben vor dem Dresdener Consistorium nothdürftig zu rechtfertigen, gleichwohl führten seine Ideen in eine von allem Streit weit abliegende und für die damalige kirchliche Sprache ganz unerreichbare Region, und die Prediger mußten sich von ihm sagen lassen, daß ihre Lehrart menschlich und ungeistig sei. Johann Arndt[1]) mit seinem „Wahren Christenthum" stand den herrschenden Begriffen schon näher. Das Thema dieser ausgezeichneten Schrift (vollständig 1609 in vier Büchern) geht einerseits dahin, daß Christi wahrer Geist nicht lediglich in Lehren und scharfsinnigen Erklärungen zu suchen sei, sondern auch in der Frömmigkeit und Heiligung des Lebens, in ernster Buße und deren Früchten; und damit hatte er nichts Unkirchliches ausgesprochen, alle späteren Freunde der Reform stimmten ihm bei. Auch seine andere Behauptung, nach welcher die rechte christliche Erkenntniß den Menschen zuerst in die Tiefe seines Elends einführen muß, damit er alsdann zu der herrlichen Anschauung der Gnade in Christo erhoben werde, ist an sich kirchlich. Das Christenthum soll nichts Anderes sein als der fortdauernde Kampf des Geistes mit der Erbsünde, das stete Emporringen aus der bösen Macht. Diese Erneuerung des göttlichen Ebenbildes kommt auf dem praktischen Wege der Nachahmung Christi zu Stande, obwohl sie mit der Theorie des Glaubens an dessen Tod und Verdienst noch im Bunde bleibt. Im Ganzen bewies Arndt in der Anknüpfung seiner Gedanken an die dogmatischen Voraussetzungen immer noch so viel fromme Schonung des Bestehenden, daß er von den Unbefangeneren wie Gerhard geschätzt werden konnte, während Andere ihn auf starker Abirrung vom rechten Wege ertappten. Lucas Osiander, um von Anderen zu schweigen, sprach das consequente Urtheil über

---

[1]) Planck, Geschichte der protest. Theologie S. 84 ff. Gieseler a. a. O. S. 434 ff. Pertz, De J. Arndtio ejusque libris qui inscribuntur De vero Christianismo, Hannov. 1852 p. 27 sqq.

ihn.[1]) Er nannte sein Werk ein „Buch der Hölle," weil es das innerliche subjective und praktische Moment ungebührlich bevorzuge und scharf angesehen gar nicht mehr das doctrinale und disputable Christenthum verkündige, sondern ein von den feineren Unterschieden abgelöstes und unabhängiges. Das Gewicht, welches von Arndt auf die subjective Verwirklichung des christlichen Lebens, auf die innere That der Wiedergeburt durch die Macht der Liebe wie der Buße und des Gebets gelegt wird, als habe der Geist und das Wort Gottes erst im Tempel des inwendigen Menschen seine wahre Stätte, rückte ihn in den Augen der Doctrin auf die Seite der Schwärmerei. Die von ihm angenommenen Stufen des Gebets und der Erleuchtung bis hinauf zu einer übernatürlichen Vereinigung mit Christus erinnerte an Weigel, Manches an Tauler und andere kirchlich zweifelhafte Vorgänger. Daß er lebendige Frömmigkeit über gelehrte Erlernung stellte, hieß der Geringschätzung des theologischen Studiums Vorschub leisten. Sein Dringen auf innere Erleuchtung, ohne welche nur die Außenseite der h. Schrift gelesen, nicht deren Kraft und Süßigkeit geschmeckt werden, galt einer Vernachläßigung des geschriebenen Wortes und der sichtbaren Gnadenmittel gleich. Daß er zur Ausführung des Evangeliums statt bloßer Anhörung ermahnte, wurde als mystische Unterscheidung des unsichtbaren und innerlichen Wortes neben dem geschriebenen Buchstaben verstanden.[2]) Pelagianisch soll es gedacht sein, daß der Mensch durch Abwendung von allen irdischen Sorgen sich zum Empfange des seelischen Lichts und Friedens geschickt machen könne, und wenn Arndt ermahnt, auch im Glauben dem Heiland nachzustreben: so sieht der Kritiker darin eine Losmachung von dem mittlerischen Verdienst Christi, welches den menschlichen Glauben nicht in derselben Form, wie er in Christo war, gestattet, und nennt die Ansicht papistisch. Aussprüche wie dieser: Omnia enim intus ex Deo scaturiunt,[3]) konnten an-

[1]) Vgl. über die Kritik Osianders gegen Arndt die genauen Auszüge bei Pertz, l. c. p. 63 sqq.

[2]) Pertz, l. c. p. 68.

[3]) Pertz, De Arndtio p. 76.

gewendet auf das religiöse Geistesleben nur einen enthusiastischen Sinn haben. Alle diese Vorwürfe sind zwar übertrieben und unbillig, haben aber immer einigen Grund, nur die Einseitigkeit des entgegenstehenden kirchlichen Princips schwächte sie wieder. Während die Scholastik eben da, wo ihre eigene systematische Faßlichkeit aufhört, den Ansatz eines verderblichen Subjectivismus erblickte, gewährte gerade dieser letztere den sinnigen Gemüthern eine wohlthuende Ruhe und Freiheit.

In der Mystik und Theosophie tauchte eine Welt neuer Gedanken auf. Es galt den Versuch, auf dem Wege einer geheimnißvollen nur wenigen Auserwählten eingegebenen Wissenschaft und Kunst der Natur und dem Geiste Aufschlüsse abzugewinnen, von denen in der Schultheologie Nichts geschrieben stand. Die Kirche antwortete darauf verwerfend, indem sie die ungeheure Verbreitung kabbalistischer und theosophischer Schriften wahrnahm. Die Meisten wichen entweder scheu zurück, oder überließen sich eine Weile dem verwirrenden Schwindel. Nur wenige hellere Geister vermochten sich in freier Theilnahme an diesen Richtungen über dem Strome zu erhalten, ja die Verwirrung selber zu Nutz und Frommen der Christenheit zu benutzen. Diese höhere Kritik, welche auf dem Gebiet der weltlichen Literatur von Vielen geübt wurde, gelang im ernst religiösen Geiste nur dem von Herder gefeierten und seitdem mit Herder selbst verglichenen Johann Valentin Andreä, dem Enkel des bekannten Concordisten. Er darf nicht fehlen in unserer Geschichte des theologischen Geistes. Zwar war Andreä weder ein Dogmatiker noch ein Synkretist oder Anhänger der Union, was er indessen geworden wäre, wenn er überhaupt eine streng wissenschaftliche Richtung eingeschlagen hätte; aber als ein allseitig und hochgebildeter Geist und eifriger Theilnehmer am kirchlichen Leben, der eine andere schönere Wirklichkeit der Kirche suchte und in idealer Gestalt seiner Umgebung vorhielt, verdient er unsere höchste Beachtung. Wie Andreäs Leben[1])

---

[1]) Wir verweisen über sein Leben auf Hoßbachs bekannte Schrift (Berl. 1819) und die Selbstbiographie: J. V. Andreae Vita ab ipso conscripta ed. Rheinwald, Berol. 1849. Wir erwähnen aber, daß er, geb. 1586 zu Herren-

von dem weltlichen Leichtsinn eines reiselustigen Poeten und Humoristen zu dem ernsten und mit aller Aufopferung erfüllten Beruf eines evangelischen Predigers übergeht: so stellt auch die Reihe seiner Schriften einen Wendepunkt dar, nach welchem die Ergreifung des christlichen Heils, die gläubige Verehrung des Heilandes und die strenge Mahnung zum christlichen Wandel alle anderen Absichten überwog. Aber auch in den Schriften der späteren Periode erging sich seine Feder meist in den damals ungewohnten Formen des Dialogs, der Parabel oder Vision, welche der satirischen Laune oder ironischen Kritik und Poesie am Leichtesten Raum gaben. Sollten die beiden Grundschriften der Rosenkreuzerei, die Fama fraternitatis und die „Confession,“ [1]) wirklich

burg, auf der Universität Tübingen strenge Lutheraner wie Hafenreffer, Gerlach und Sigwart zu Lehrern hatte. Von weiten Reisen wurde er rerum terrenarum satietate in die Heimath zurückgetrieben. Seine schriftstellerische Fruchtbarkeit beginnt mit dem Diakonat zu Vaihingen 1614, nachher als Dekan zu Calw wandte er sich während der schweren Kriegszeiten ausschließlicher den Pflichten der Seelsorge, des Unterrichts und der Wohlthätigkeit zu, welche Wirksamkeit er seit 1639 als Hofprediger und Consistorialrath zu Stuttgart nach vielen Seiten noch weiter ausdehnen konnte, wenn gleich unter schmerzlichen Erfahrungen und in trüber Stimmung. Er wurde 1650 Prälat von Bebenhausen und 1654 Abt von Aderberg und starb daselbst im genannten Jahre.

[1]) Seit Hoßbachs Untersuchung, die im Einzelnen von Guhrauer (Joachim Jungius, S. 54, derselbe in Niedners Ztschr. f. hist. Th. 1852, S. 306) berichtigt und genauer begründet worden, galt Andreä ziemlich allgemein als Verfasser beider Schriften. Neuerlich ist dieses Resultat durch Gieselers und Henke's Bemerkungen wieder zweifelhaft geworden. Der Erstere (K. G. III. Abth. 2, S. 440) hält sich hauptsächlich daran, daß Andreä sich zwar in seiner Vita als Verfasser der chymischen Hochzeit bekennt, aber jeden Antheil an dem ganzen ludibrium der Rosenkreuzerei und somit an der Entstehung der Hauptschriften, Fama und Confession, ausdrücklich und fast mit eidlicher Versicherung von sich weist (Vita p. 10. 46). Auch enthalte die Fama und Confession zu viel ernstlich Gemeintes, als daß Andreä ein so loses Spiel mit ernsten Dingen zugetraut werden dürfe. Wahrscheinlich seien beide Schriften nur aus seinem Kreise, nicht aus seiner Feder hervorgegangen. Speciellere Bedenken gegen die Hoßbach'sche Beweisführung werden von Henke (Deutsche Zeitschrift für chrl. Wissenschaft, 1852, S. 260 ff.) erhoben. Auch theilt Henke aus dem Briefwechsel Andreäs mit dem Herzog August von Braunschweig-Lüneburg eine Stelle mit, wo Andreä diesem seine eigene Idee eines christlichen Bündnisses eröffnet und dann ihm dafür dankt, daß er sie richtig verstanden und daß er die ideas societatis ex numero vanitatum Rose-

ihn zum Urheber haben, was wir jedoch stark bezweifeln: so würde er durch diese satirische Täuschung den glänzendsten Triumph über die Kurzsichtigkeit der Zeitgenossen davongetragen haben. Indessen offenbart schon das gewiß von ihm verfaßte geistreiche Mährchen von der „Chymischen Hochzeit" die ganze poetische Heiterkeit und phantastische Freiheit eines Talents, dem es gegeben war, den wüsten Geheimnißkram der Paracelsisten in ein ebenso verlockendes wie strafendes Spiegelbild zu verarbeiten.

Andreä war Lutheraner, dem Calvinismus abhold und Verehrer von Chemnitz, Hunnius und Gerhard. Er bedachte sich nicht, die simplicitas Lutherana der curiositas Calviniana vorzuziehn, und nichtsdestoweniger erzählt er in seiner Lebensbeschreibung, wie ihn trotz seiner Anschließung an die Eintrachtsformel der Verdacht eines ketzerischen Einverständnisses verfolgt habe.[1]) Er verwarf nicht das Bekenntniß, aber die Mehrzahl der Bekenner, die allerdings einen Geistesgenossen von Arndt nicht zu den Ihrigen zählen konnten. Seine Kritik des herrschenden Kirchenthums und Unterrichts, wie sie bald in seltsamen kecken Schlaglichtern bald in zusammenhängender Beleuchtung der Verhältnisse geübt sich durch alle Schriften hindurchzieht, tadelt überhaupt nicht dies oder jenes, sondern den ganzen vorhandenen Zustand als einen Abweg von der Bestimmung der christlichen Religion, wenn diese nicht statt zu Gott zu führen, vielmehr der Eitelkeit, Eifersucht und aller Sünde zum Raube werden solle. In den Dialogen des Menippus werden die von den Zeitgenossen gepflegten Interessen und Begriffe satirisch bloßgestellt. Der Eine

---

crucianarum et fanaticarum eximire. Gewiß hat auch Rheinwald Untersuchungen über diesen Punkt angestellt, um sie in den Noten zu der Vita mitzutheilen. Seltsamerweise sind diese Noten, auf welche doch der Text verweist, niemals zum Druck gekommen. Sollten sie handschriftlich noch vorhanden sein und zur Einsicht gebracht werden können: so würde sich durch vollständige Herbeischaffung des Materials eine neue Untersuchung der Frage anregen lassen. Bis jetzt bin ich geneigt, den von Gieseler und Henke geltend gemachten Gegengründen beizupflichten.

[1]) **Andreae, Mythol. christ. Argent. 1618, p. 326. Hoßbach, a. a. O. S. 130.**

fragt, wie die zweite Art der Idiomenverbindung heiße, und ob das Leiden Christi von dem vorhergehenden oder nachfolgenden Willen Gottes verhängt worden. Der Andere bleibt die Antwort schuldig, man bezüchtigt ihn dafür einer bäurischen Religion.[1]) Wie kann es auch anders sein? „Die Gelehrten sind Gaukler geworden, die das Entgegengesetzte mit gleicher Wahrscheinlichkeit vertheidigen und dabei bald der weltlichen Gewalt schmeichlerisch huldigen, bald die Blindheit des Pöbels mißbrauchen. Die Universitäten sind Uebungsschulen des Wahns, der Eitelkeit, der Verschwendung und Wollust, der Ketzereien, der Heuchelei, der Schmeichelei, der Geschwätzigkeit und des Schwindels."[2]) Werden deren Studien nach ihrem Nutzen für das Reich Christi gemessen: so möchten sie leichter einen Aristotelischen oder akademischen Himmel erbauen als das erlangen, was Bekenner und Kämpfer Christi auszeichnen soll. Gleiche Rüge trifft die Erziehung und das geistliche Amt, da die Meisten völlig vergessen, was ein „rechtschaffener Diener Gottes mitten in einer Welt, die seine Gaben verschmäht, zu glauben, zu wissen, zu thun, zu leiden, zu lassen und zu fürchten habe."[3]) Einige haben das Wissen ohne das Handeln, Andere dieses ohne jenes, aber die Verbindung beider scheint in ein fernes Utopien verbannt.[4]) Die Verwilderung der Sitten einerseits und der schlechte, streitsüchtige, äußerliche und herzlose Betrieb der Wissenschaft andererseits haben die Kirche ihres rechten Gehalts an Thatkraft, Gesinnung und Frömmigkeit beraubt. Die Wahrheit selber scheint ihrem Geiste nach abhanden gekommen.

---

[1]) Andreae, Menippus, Helicone juxta Parnassum 1617, p. 59. A. Dic mihi secundum quod genus communicationis. B. Id certe nescio. A. O te infelicem! At passio illa (Christi) fuitne antecedentis voluntatis divinae an consequentis? B. Scio Deum voluisse. A. O miserum! in ordine vero causarum an creationem praecessit de passione Domini consilium Dei an subsecutum est? — Haec sane agrestis theologia est.

[2]) Hoßbach, S. 134--37.

[3]) Hierher gehört das von Herder im 49. Briefe betr. d. Stud. der Theologie mitgetheilte Gedicht und desselben Aufsatz über Andreä in der Nachlese zur schönen Literatur und Kunst.

[4]) Menippus p. 123.

In der Mythologia christiana, einer alphabetisch geordneten übrigens höchst bunten und mit witzigen Einfällen vielfach gewürzten Sammlung von Bildern christlicher Tugenden und Gebrechen, läßt er die alethea exul Klage führen über eine Zeit, in welcher mehr Eifer nach Worten als nach Werken, mehr Lust an Scharfsinn als an Liebe, an Streit als an Geduld, an Prahlerei als an Demuth herrsche, die Theologie nur mit Waffen der Logik und Dialektik gerüstet sei, alles Dringen auf gottseligen Wandel für Wahn der Enthusiasten und Schwenkfelder ausgegeben werde, die Hoffährtigen und Weltlichen aber, seien sie auch fern von Christo, mit dem Namen der Orthodoxie prunken dürfen.[1]) Die mit syllogistischen Spielereien angefüllte Philosophie dominirt als Tyrannin und verachtet ihre Schwestern dergestalt, daß wer „die Feinheit ihrer Fragen gekostet, sofort alle Weisheit in sich aufgenommen zu haben meint." „Durch solche Künste wird den Frommen der Weg zum Himmel verbittert und verleidet und der Thron jener Tyrannen befestigt, von welchem herab sie mit unseligen Ketzernamen um sich werfen."[2]) Daher hat unter diesen Umständen die Wahrheit sich zurückgezogen, um nicht so unsicheren Experimenten ihre Sache preiszugeben. Einst gehorchten das Meer, die Felsen und die Sonne selber dem Glauben, wie steht es jetzt? Versagt jetzt der Glaube die Kraft, oder versagen wir sie ihm, nachdem wir von den Sachen auf die bloßen Worte herabgekommen?[3])

Gegenüber diesen Verderbnissen mußte Andreae in seiner Sinnesart bestärkt werden und nachgebend dem Gemüthszuge seiner praktischen Mystik in der Entweltlichung das Höchste und Göttliche

---

[1]) Mythol. christ. p. 326.

[2]) Ibid. p. 327. Qui vero potuisset Satan ecclesiae Dei turpius illudere, quam fanaticorum hominum nominibus optimum quemque commaculare, insolentibus vero applaudere et orthodoxi nomen, cujus est liberalitatis, illis saltem tribuere, quos novit a Christo remotissimos, mundi genuinos? Unde haud raro illacrimari oportet, quoties video hoc uno strategemate pietatis studiosis viam coeli amaram et invisam reddi, solium illis dictatoribus stabiliri, e quo haereseon infausta nomina dispergunt asperguntque. Conf. p. 329.

[3]) Ibid. p. 300.

suchen. Im Kampfe mit der Welt und fern von ihr erwächst das christliche Leben, ringend mit sich selbst und mit den irdischen Mächten entwickeln sich die christlichen Athleten, deren Anstrengungen ebenso mit den Leiden der Märtyrer wie mit den Heldenthaten eines Herkules vergleichbar sind. Reiche Phantasie und feine Combinationsgabe entwickelt Andreä, indem er ideale christliche Charakterbilder wie aus einem fernliegenden Jenseits an's Licht treten läßt. Selbst Mathematik und Astrologie leihen ihm die Mittel zur Veranschaulichung. In der Erzeugung eines wahren weltentfremdeten Christen kämpfen Christus und Adam, und der heilbringende Stern erscheint. Die Temperamente streiten mit einander, bis die rechte gottgefällige Mischung entstanden ist. Die Quelle der Gesundheit entspringt aus dem Seelenverkehr mit Christo, und diese Diät zu versäumen, bringt nicht nur Gefahr der Erkrankung und setzt dem Andringen der ansteckenden weltlichen Atmosphäre aus, sondern ist selber schon ein inneres Siechthum. Freilich wird man zur Zeit einen solchen Cosmoxenus nur in Gemälden und Büchern dargestellt finden.[1] Anderwärts wird ein christlicher Herkules vorgeführt, der mit gewaltiger Anstrengung nach antikem Muster seine Riesenarbeiten vollbringt und die vielartigen Unruhen des stürmischen Welttheaters überwindet, bis er endlich als Gottgeliebter unter dem Jubel der Engel in den ihm heimischen Himmel sich aufgenommen sieht.[2] Einen Anderen denkt der Schriftsteller als christlichen Bürger, der nach langem Umherirren durch Einkehr in sich selbst die Heimath findet; er betritt einen Tempel, dessen Ausstattung ihm die Wahrheit bezeugt: Itaque is demum Deo accommodus est, qui ab omni terreno vacuus coelum capit, worauf die weitere Allegorie den Sinn der christlichen Glaubensgüter erklärt, die Pflichten und Aufgaben des christlichen Bürgerthums aber durch die Namen Aufschwung (motus), Kampf (lucta), Erhebung (elevatio), Verzichtleistung und Ruhe verdeutlicht worden.[3] Größeren Umfang hat die poetische

[1] De Christiani cosmoxeni genitura, 1619.

[2] Herculis christiani lucta, 1615.

[3] Civis christianus, sive peregrini quondam errantis restitutiones,

Fiction eines mustergültigen christlichen Gemeinwesens.[1] Der Besucher dieser Respublica christianopolis, durch eine Schifffahrt auf die glückliche Insel verschlagen, muß sich zuvor einer Prüfung seines Wandels und Geschäfts unterwerfen. Er findet eine aristokratische Verwaltung ohne Geburtsadel, welche die monarchische Oberhoheit Christo überläßt, an der Spitze Triumvirn (Judex, Theologus, Eruditus), Jeden mit besonderem Berufskreis, und als herrschendes Glaubensbekenntniß eine zwar kirchlich = formulirte, aber immer noch einfach gehaltene Umschreibung des apostolischen. Der theologische Triumvir hat den Grundsatz, keine Ermahnungen zu geben, denen er nicht zuvor selbst Folge geleistet hätte. Einem Schriftsteller wie Andreä konnte es nicht schwer werden, indem er die Beschreibung der Stadt und ihrer Anstalten zu einem kleinen Roman ausspinnt, überall bis zur Rüstkammer und Münze herab sinnreiche Deutungen anzubringen und namentlich in einem Bericht über den Lehrcursus seine didaktischen Grundsätze zu verrathen, die darauf hinausgehn, daß Geist und Urtheilskraft naturgemäß entwickelt, nicht durch Regeln gelähmt und übermüdet werden. Das theologische Auditorium soll zuerst die ganze Beredtsamkeit der h. Schrift begreifen und bewundern lernen und dann die Mittel zur Abwehr des Häretischen nachweisen, doch immer so, daß der christliche Name den Lutherischen überwiegt, die unschuldige Meinung von der ketzerischen unterschieden wird und nirgends der Schein entsteht, als könne die gelehrte Theorie für

Argentor. 1619. Vgl. bes. p. 62. 188. Interessant ist auch das Verhältniß des Civis christianus von 1619 zu dem Büchlein Peregrini errores von 1618. Die erstere Schrift schildert die Einkehr in cordis penetralia, wo der Fromme sich ganz heimisch fühlt, wo er nach einander den Ursprung des Geschlechts aus dem göttlichen Anhauch, die Bildung des Leibes aus der Hand des Schöpfers, die neue Adoption des Sünders aus Erbarmen und die weitere gnädige Leitung und Zucht erkennt (in centro suo omnium rerum concursum, omnium etiam egressum intueri). Dagegen entwickelt die andere den Ausgang des Menschen aus sich selbst (hominis extra se exitum) und das Eintreten in die Welt, wo ihm deren bewegende Kräfte und Erscheinungen der Reihe nach begegnen: Caro, philautia, fortuna, vicissitudines, mendacium, libri, malum, politici, disputatio etc.

[1]) **Reipublicae christianopolitanae descriptio, Agentor. 1619.**

sich allein leisten, was erst durch fromme Thätigkeit recht bewahrheitet wird.[1])

Offenbar hatte Andreä von seiner Zeit die ungünstigste Meinung, vielleicht eine allzu verzagende, die es ihm unmöglich machte, noch im hohen Alter das tapfere Herz seiner Jugend zu bewahren. Daher führt uns sein Peregrinus,[2]) dem er die Wege und Irrwege eigener Welterfahrung in den Mund legt, durch ein Chaos von Truggestalten, in welchem selbst das Wahre nicht unverstellt wirken kann. Die Weisheit, von zahlreichen Jüngern umgeben, nimmt eine Maske vor beim Empfang neuer Fremdlinge und verweist sie auf die papiernen Schätze einer redseligen und selbst das Unmöglichste anspruchsvoll verkündenden Bibliothek. In die Labyrinthe des menschlichen Hirns eingeführt findet Peregrinus kaum den Rückweg. Während er die Politiker mit der Religion und Gerechtigkeit spielen sieht, füllen die Gelehrten das Gedächtniß ihrer Schüler, und das Geräusch der Disputationen ist so groß (disputatorius eruditorum strepitus), daß Niemand ein bescheidenes Wort einreden darf, welches nicht sofort schulmäßig gesteigert und verkünstelt wird.[3]) Nach allen Richtungen derselbe Abstand zwischen dem Thatsächlichen und den zur Schau getragenen Worten und Grundsätzen.[4]) In der Religion und Theologie erscheint dem Verfasser der Widerspruch so groß, daß sein „Theophilus" ein förmliches theologisches Examen anstellt und hinter vielen anderen Secten die schlimmste und verbreitetste der Mundchristen anführt, denen bei allem Gottesglauben der Glaube an Gott mangelt und die jede Eigenschaft des Allmächtigen zugleich bekennen und verleugnen. „Wir Armen, sagt er, vertheidigen mit den Waffen die Religion, die doch kaum unter uns

[1]) Reipubl. christ. descr. p. 77. 161 sqq.

[2]) Peregrini in patria errores, Utopiae 1618. p. 20. 36.

[3]) Ibid. p. 81. Nihil tam moderate aut circumspecte hic dici poterat, quod non subito fuisset exagitatum, exaggeratum et verborum stilis dispunctum.

[4]) Ibid. p. 75. Inde de fortitudine loquebantur trementes et de sobrietate ructantes, de virginitate cinaedi, de liberalitate usurarii, de aequitate praedones, de pietate sacrilegi.

vorhanden ist, und vergießen für deren Larve das Blut, das besser für etwas Wahreres geopfert würde.[1])

Auf welchem Wege soll nun aber die so dringend geforderte religiöse und sittliche Reinigung gelingen? Darüber verbreitet sich das Büchlein Theophilus, und alle Rathschläge knüpfen sich an die Idee einer wiederkehrenden geistigen Herrschaft Christi und seines Worts. Andreä ging dabei nicht vollständig auf die wirklichen Verhältnisse ein, übersprang vielmehr die historische Entwicklung der Kirche und erhob sich sofort in die ideale Region seiner christlichen Mystik und Ethik, welche fordert, daß von dem Einen Mittelpunkt Christi aus alle Kreise des kirchlich-politischen Lebens bestimmt werden.[2]) Sein Scharfblick verließ ihn aber auch in der Angabe der Heilmittel nicht. Wahrheit, Einfachheit, Einfalt und Harmonie sind leitende Gesichtspunkte.[3]) Außer den nöthigen Vorkehrungen gegen die scholastische Ueberladung wünschte er sogar das Studium der klassischen Literatur gegen das der christlichen und der Bibel zurückzustellen, während übrigens alles gelehrte Wissen auf die Erlernung der drei Hauptsprachen, der lateinischen, griechischen und hebräischen gebaut sein solle. Einfache und gesunde Regeln der Logik und Rhetorik können allein der gelehrten Prunkerei ein Ende machen, damit nicht länger der Stagirite zum Mitregenten Christi erhoben werde.[4]) Trefflich bekämpft er die hierarchische Bevormundung des christlichen Volks. Dringend ermahnt er zu einer solchen Lesung und Erwägung des Evangeliums, welche zur Beistimmung nöthigt, ja die Herzen zum Gehorsam zwingt, die Leidenschaften bezähmt und alle Geister von

---

[1]) Theophilus, sive consilium de christ. relig. sanctius colenda, Argentor. 1619, p. 46. 37. Nec hodie magis foeda secta quam eorum, qui ore confitentur Deum, opere et fiducia negant. Nisi enim et Deum credamus et Deo credamus, nihil credimus, imo si Deo non credimus, nec Deum utique credimus.

[2]) Theophilus, p. 71.

[3]) Ibid. p. 115. Utinam vero non pars quam ars, dens quam mens, lis quam vis, mos quam os magis eminerent, utique inter nos pacati contra hostes magis pugnaces praevalesceremus.

[4]) Ibid. p. 97 sqq. 112. 116.

dem Gegenwärtigen auf's Künftige forttreibt.[1]) Zugleich wird die Betrachtung des kirchlichen Alterthums empfohlen, damit keinem Lehrer und Prediger die Leiden, Anstrengungen, Großthaten und Geistesgaben der ersten Jahrhunderte noch auch die Drangsale eines Luther unbekannt seien, Dinge über denen man immerhin manches Gegenwärtige vergessen dürfe. „Ueber die Religion Reden halten mag Jeder, von ihr ergriffen, gesättigt und bis zur völligen Hingebung erfüllt werden, kaum Einer unter Tausenden." „Was Wunder also, wenn wir bei dieser Mischung und mannweibischen Dissonanz zwischen Glauben und Leben weniger überzeugen als wir wünschen, da es nicht einmal klar ist, ob wir uns selbst überzeugt haben, und weniger ausrichten als erstreben, da es nicht einmal feststeht, ob wir von uns selbst Etwas erreichen können." „Was einst schon die Philosophen sich zur Aufgabe stellten, daß Jeder mit seinen sei es auch verkehrten Grundsätzen in Uebereinstimmung stehe und handele, was ferner die antichristlichen Kreise in Nachahmung des Heidnischen durch Regelmäßigkeit einer an sich ungeregelten Lebensrichtung noch heute leisten, das wird richtiger und leichter der Christ vollbringen, wenn er nur im Stande ist, die Obliegenheiten des christlichen Heilsbundes sich wahrhaft gegenwärtig zu erhalten."[2])

Nunmehr führt uns der Nachdruck und weitgreifende Sinn dieser reformatorischen Ansichten zu der Frage, wieweit Andreä eine wirkliche Umgestaltung der kirchlichen Dinge bezweckt und Schritte zu einer solchen eingeleitet habe. In der Art des Synkretismus und über die Grenzen seiner Kirche hinaus wollte er allerdings nicht reformiren. Aber Andreä war ein Freund persönlicher Verbrüderung und religiöser Wahlverwandtschaft, während er andererseits das Unwesen geheimer Bündnisse mit siegreicher Ironie bekämpfte. Trotz aller Anerkennung der Lutherischen Kirche schämte er sich seiner Neigung zu einem Lipsius, Erasmus und Joh. Arndt nicht und suchte sich durch persönliche Verbin-

---

[1]) Theophilus, p. 183.

[2]) Theophilus, p. 186. 87. 154. 55.

dung mit Gleichgesinnten über die Unbill der Zeit zu trösten. Calixt und Duräus standen ihm ferner. Sein Civis christianus macht die Erfahrung, daß auch innerhalb derselben kirchlichen Grenzen ein engeres Bündniß sich durch Aehnlichkeit der Bestrebungen bilden und geltend machen dürfe, eine christliche Freundschaft zu gegenseitigem Dienst und gemeinsamer Darstellung christlicher Gesinnungen.[1]) Hiernach wünschte Andreä ein Zusammentreten derer, die sich ganz verstehen, und zwar nicht bloß für den Zweck eines sympathetischen Genusses und Austausches. Dachte sich Andreä als Pfleger und Glied einer solchen christlichen Freundschaft: so konnte sie seinem Standpunkte gemäß nur den allgemeinen Zweck haben, die verlorene innerliche Wahrheit der Religion zurückzugeben, dem geistlichen Amt Ernst und Thatkraft zu verleihen und den erstorbenen Sinn für einfach biblisches und antikes[2]) Christenthum zu wecken. Aber wir dürfen mehr behaupten. An mehreren Orten deutet Andreä an, daß er wirklich die Stiftung einer societas christiana beabsichtigte und in ihr ein gesundes Gegenstück der krankhaften und verkehrten Fraternität der Rosenkreuzer aufrichten wollte.[3]) Dem Herzog August von Braunschweig eröffnet er 1642 sein Vorhaben mit Bezug auf den schon 1620 von ihm gegebenen Entwurf eines „Bildes christlicher Gemeinschaft"

[1]) Civis p. 47. Privato foedere quosdam in unum quasi conflatos deprehendi, non antichristiano aliquo glutine aut mundana conspiratione sed animorum inter se similitudine et ejusdem consilii consonantia. Id vocabant amicitiam christianam, quasi Christo parario idem volentes idem ambientes convenerint atque pium aliquid animaeque expediens unanimiter meditarentur.

[2]) Conf. Menippus p. 182. Nam si primam ecclesiam intuear, illa nihil fuit nisi congregatio hominum humanis scientiis subtilitatibus artibus titulis et differentiis veluti renunciantium et exinde cum Sathana mundo carneque per varia armorum genera conflictaturorum, ut merito mortalium absurdissimi potuerint dici et Crucifixo illo plane digni etc.

[3]) Turris Babel, Argentor. 1619. p. 70. Itaque ut fraternitatis ipsam societatem quidem mitto, nunquam tamen veram christianam fraternitatem, quae sub cruce rosas olet, et a mundi inquinamentis confusionibus deliriis vanitatibusque se quam longissime segregat, dimisero, sed ad eam cum quovis viro cordato et sagace ineundam aspiro. Conf. Mythol. christ. p. 328.

(Imago societatis christianae) und fordert ihn auf, die Vormundschaft der Sache zu übernehmen, nachdem die Unruhen des Krieges jeder Ausführung bisher im Wege gestanden. Der Verein, sagt er, solle ruhen auf dem Grundsatz des idem velle et nolle cum Christo und Genossen sammeln für eine wahre herzensreine und über den Verwirrungen und lärmenden Eitelkeiten der Welt erhabene Gesinnung der Nachfolge Christi, für die Eröffnung eines Lebens der Liebe und Brüderlichkeit, das ein „Vorspiel der Ewigkeit" wäre, und in welchem die Symbole des Kreuzes und der duftenden Rose mehr als leere und spielende Abzeichen sein würden.[1]) Den guten Willen zu solchem Bündniß mag er durch persönliche Wahlanziehung wohl in Manchen erregt haben, die That und Ausführung scheiterte an der widerstrebenden Natur der Umstände. Auch wäre es ein höchst schwieriges kritisches Geschäft gewesen, von dem, was ihm als Ideal der Kirche und Theologie vor Augen stand, zu deren damaliger Gestalt und nächsten Obliegenheiten die Brücke zu finden. Dazu fehlten ihm die Handhaben und er befand sich nicht genug in der Mitte der Dinge. Wir haben Andreä zu denjenigen Kritikern zu zählen, die zwar das beste Heilmittel in sich trugen, aber zu vereinzelt und zu fern standen, um ihren Geist der Mehrzahl mittheilen zu können. Wie herrliche Eigenschaften vereinigte dieser Mann, aus denen sein Zeitalter den größten Gewinn hätte schöpfen können! Er besaß den Aufschwung über die Welt, die Kraft der Erhebung zu den höchsten Zielpunkten des christlichen Lebens, die frische Begeisterung für das Ursprüngliche, in sich Wahre und Unvergängliche, die poetische Phantasie, die ihn für die entartete Wirklichkeit durch den Genuß der Idee schadlos hielt: aber es fehlte ihm die Fähigkeit, von der Höhe seiner Anschauung wieder zu den nächsten Bedürfnissen der Zeit zurückzulenken, das besonnene und geduldige Eingehen auf das Bestehende, woran sich alle Besserung anknüpfen mußte. Und so ist es natürlich, daß das

[1]) Vgl. Guhrauer in Niedners Zeitschrift a. a. O. S. 310. 11. Henke, Deutsche Ztschr. a. a. O. S. 260 ff. In den hier angeführten Briefen bezeichnet er seine societas christiana als eine solche, quam fictitiae Fraternitatis Rosaecrucianae opponeremus.

schmerzliche Gefühl, das er selbst am Abend seines Lebens nicht bannen konnte, auch in dem Betrachter seiner Wirksamkeit zurückbleibt.

Vielleicht erklärt der Leser diesen ganzen Excurs für ungehörig, da sich Andreä weder mit dem Dogma noch dem Synkretismus befaßt hat. Allein wir dürfen Geistesregungen und Persönlichkeiten nicht ignoriren, in denen sich der spätere Pietismus voraus verkündigt und die zugleich mit der freieren Richtung der Theologie Etwas gemein haben. Es ist ein Unterschied zwischen religiöser und kirchlich-theologischer Reinigung, aber jene lockert den Boden für diese, und wo der religiöse Sinn in Männern wie Arndt und Andreä sich durch Vertiefung vereinfacht und von der gelehrten Subtilität zurückgezogen hatte, konnte er in Anderen auch über die Schranken der Confession hinaustreiben. Die Verwandtschaft beider Tendenzen läßt sich auch mit dem Beispiel des Lutheraners Rupert Meldenius belegen, der als Urheber des bisher für Augustinisch gehaltenen Friedensspruches neuerlich durch Lücke's Untersuchung wieder bekannt geworden ist.[1] Die Paraenesis votiva (1624) desselben ist zwar keine sehr ausgezeichnete Schrift, aber bezeichnend für den angedeuteten Zusammenhang zwischen der Abwendung von dem herrschenden dogmatischen Betrieb und der Zuneigung zum confessionellen Frieden. Denn der Verfasser beruft sich einerseits auf Arndt und setzt die Ermahnungen Andreä's fort. Heftig schilt er auf die unerträgliche Dictatur der Ketzerrichter, auf den streitsüchtigen Kitzel und die Rechthaberei der „Theologaster und Mataologen", die nie eine Sylbe von dem Ihrigen zurücknehmen, auf die Künste der Verdrehung und des absichtlichen Mißverstandes.[2] Er erinnert an das praktische Wesen

[1]) Lücke, Ueber das Zeitalter, den Verfasser und die wahre Bedeutung des Spruches: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Gött. 1851. Daselbst ist p. 87—145 die Paraenesis votiva pro pace ecclesiastica abgedruckt.

[2]) Paraenesis l. c. p. 104. 131. 38. 39. Verba me deficerent, quibus Tartariam hanc pestem execrari persequar, detester, abominer. — Quo vehementius de ejus (Christi) praesentia contenditis, eo longius a vobis abest Christus sua gratia, suo auxilio, suo praesidio, quia vos priores ipsum deseruistis, sequentes non vestigia illius, sed potius viam Bileami ingredientes.

des Christenthums und an Lehren, wie die von der Trinität und der Menschwerdung, welche in sich den höchsten Ausdruck der Liebe tragen, einer gehässigen Lehrbehandlung also auch nicht Dienste leisten sollten.[1]) Nicht weniger eifert er andererseits gegen das Unheil der kirchlichen Spaltungen selber. Wie die Griechen in ihrer sectenhaften Lostrennung den Türken zur Beute geworden sind: so hat keine Zeit so viele Apostasieen und Confessionswechsel zu beklagen als die jetzige, wo jede Kirche ihre Anhänger mit aller Macht an sich zu ketten sucht. Es wäre an der Zeit, durch Revision und Verminderung dessen, was als nothwendige Glaubenssumme Allen gemeinsam sein muß, den Protestantismus von seinem Zwiespalt zu befreien.

Wir haben uns lange genug bei diesen Regungen einer dem kirchlichen Zeitgeist widerstrebenden Denkart aufgehalten. Es waren fruchtlose oder vorübergehend wirksame Versuche, bedeutende aber vereinzelte Stimmen. Gehen wir jetzt zu der größeren Bewegung über, welche die Lutherische Kirche aus ihren eigenen Mitteln umzubilden und der verhaßten und fremdgewordenen reformirten abermals zu befreunden Anstalt macht.

[1]) Paraenesis p. 116—123.

Zweiter Abschnitt.

Georg Calixt und der Synkretismus.

I. Auftreten Calixts.

Mehrere lebhafte Stimmen für den kirchlichen Frieden und für die Verbesserung des kirchlichen Lehrwesens waren schon vorangegangen, ehe dieser Ruf im protestantischen Deutschland allgemeineren und nachhaltigen Anklang fand. Die Lutherische Kirche hatte alle bisherigen Anträge reformirter Theologen als gänzlich unausführbar spröde und kalt zurückgewiesen, sie hatte die Zeugnisse tiefer und selbständiger Religiosität vernachlässigt und gering geachtet; jetzt sollte sie ein Aufkommen desselben Geistes, den sie so geflissentlich gebannt hatte, in ihrer eigenen Mitte erleben. Sie ward später aber auch kräftiger als die reformirte davon ergriffen. Alle Reize historischer Entwickelung treffen zusammen, um die unter dem Namen des Lutherischen Synkretismus bekannte Streitbewegung zu einer anziehenden zu machen. Denn sie ging aus von einer Persönlichkeit, wenn nicht edler, doch jedenfalls begabter, vielseitiger, kräftiger und vordringender als alle anderen desselben Gebiets in diesem Zeitraum des Jahrhunderts. Sie trat auf ihrem Boden fremd und überraschend auf und wies doch mit Sicherheit auf dasjenige Vergangene, woraus sie das Recht ihrer Erscheinung und die Nothwendigkeit der Wiederkehr eines gewaltsam zurückgedrängten Geistes begründen konnte. Und endlich ist der Synkretismus zwar unterlegen, aber nicht ohne vorher die besten Kräfte beider Parteien

zum Kampfe geführt zu haben, und nicht ohne Nachwirkungen zurückzulassen, welche die Macht der Sieger schwächten. Mag immerhin die Außenseite dieses Streits so widrig und gehässig sein wie die der andern gleichzeitigen: seine Motive enthalten einen Kern gesunder und unverlierbarer christlicher Wahrheit.

Das Andenken Calixt's ist durch die neuere historisch-theologische Kritik für die Unbill der Zeitgenossen hinreichend entschädigt worden, von nun an wird es in Ehren bleiben. Nicht die Unionsrichtung giebt diesem Manne seine hohe Stellung in der Geschichte der Theologie, sondern diese verbunden mit seiner religiösen Gediegenheit und wissenschaftlichen Trefflichkeit. Wenn ein Duräus eifrig und unabläßig pacificirte: so folgte er nur seinem subjectiv natürlichen Bedürfniß. Wenn aber ein Mann von solchem Scharfsinn und kritischen Talent, welches die Meisten gerade zur Polemik wider die Reformirten verwendeten, ein Mann von strenger Schulbildung, der alle Mittel in Händen hatte, um den Werth der Confessionstheologie zu schätzen und dem zugleich seine rein gelehrten oder apologetisch gegen das Papstthum gerichteten Untersuchungen reichliche Beschäftigung gaben, — wenn ein solcher Mann die beiden Arme des evangelisch-christlichen Lebens in einen gemeinschaftlichen Strom zu vereinigen Anstalt machte und sich zu diesem Zweck aller Hülfsmittel und Anhaltspunkte, welche die Zeit darbot, mit unermüdlichem Eifer bemächtigte: so haben wir alle Ursache, in seiner Thätigkeit einen Act desjenigen Protestantismus zu erblicken, der seines Wesens und seiner letzten Bestimmung inne wird.

Henke hat vor Kurzem Calixt zum Gegenstand einer vortrefflichen Monographie,[1]) zum Mittelpunkt einer weitverzweigten, schwierigen und theilweise bis dahin unerforschten Personal-, Literatur- und Sittengeschichte gemacht; er wird auf dem ihm eigen-

[1]) Georg Calixtus und seine Zeit, von L. E. Th. Henke, Th. 1, Halle 1853. Th. 2, Abth. 1, 1855. Außerdem ist zu vergleichen H. Schmidt, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des G. C. Erl. 1846. Von meiner eigenen kleinen Schrift: G. C. und der Synkretismus, Bresl. 1846, habe ich mich in dieser zweiten Bearbeitung möglichst unabhängig zu halten gesucht.

thümlichen Felde der Specialforschung keinen Nacheiferer finden. Wir stützen uns daher in monographischer Beziehung durchaus auf Henke's Werk, indem wir übrigens unser eigenes Verfahren innehalten, welches die innere Entwickelung der Theologie als Hauptsache behandelt. Unsere Aufgabe gebietet, daß wir Calixt als wichtigsten Repräsentanten der Richtung, die uns hier beschäftigt, vorführen. Die exclusiv kirchliche Theologie, gegen die er auftrat, kennen wir; es kommt darauf an, auf diesem Hintergrunde den Urheber des Lutherischen Synkretismus als Schriftsteller und Theologen kennen zu lernen, den Streit selber aber nach Inhalt, Bedeutung und Resultat in gedrängter Vollständigkeit darzustellen.

Mehr oder minder müssen alle bedeutenden Männer sich selber den Weg bahnen. Indessen wurde doch der kirchlich-wissenschaftliche Standpunkt, welchen Georg Calixt später einnehmen sollte, ihm durch Heimath, häusliche Leitung, Jugendunterricht und academische Vorbilder nicht wenig erleichtert.[1]) Er stammte aus Holstein, welches Land sich durch Nichtannahme der Concordienformel von den engsten Banden der Lutherischen Kirchlichkeit frei erhalten hatte. Sein Vater, Landprediger zu Medelbye bei Tondern, wo er selbst als einziger Sohn zweiter Ehe am 14. Dec. 1586 geboren wurde, gehörte noch zur alten Schule Melanthons, und dieser Anhänglichkeit entsprachen die religiösen Eindrücke, die er dem talentvollen an Körper und Geist wohlgearteten Knaben frühzeitig mitgab. Vorzüglich aber entschied über dessen weitere und wissenschaftliche Bildung die Wahl der Universität und deren damaliger Charakter.

Die Universität Helmstädt hatte schon wenige Jahrzehnte nach ihrer Stiftung (1576) einen höheren Grad von Blüthe und Wirksamkeit erreicht. Ihr Stifter, Herzog Julius, hielt dieselbe, die er reichlich dotirt und privilegirt hatte, in strengen Grenzen politischer und kirchlicher Auctorität, unterwarf die Lehrer seiner un-

[1]) Vgl. Georg Calixtus und seine Zeit, von E. L. Th. Henke, Th. 1, 1853. S. 79 ff.

mittelbaren Aufsicht durch Censur, Visitation und statutarische Verpflichtung und stand sogar mit den confessionellen Wortführern, wie Chemnitz in Braunschweig, Andreä und Selnecker in Verbindung. Allein diese Anschließung an das verschärfte Lutherthum bestand nur einige Zeit[1]) und war durch das 1576 in Braunschweig eingeführte Symbolbuch Corpus doctrinae Julium (erneuert 1603), welches mit Auslassung der Concordienformel die älteren symbolischen Urkunden nebst zwei Schriften von Chemnitz und Urbanus Regius zusammenfaßt, nicht gefordert. Unter dem Nachfolger, dem gelehrten und geistvollen Herzog Heinrich Julius (1589—1603), welcher auch innere Reibungen und Reactionen mit Umsicht und Milde zu behandeln wußte, konnte Helmstädt daher seine eigenthümliche wissenschaftliche Richtung im Ganzen ungehindert geltend machen. Zwei Eigenschaften stellten die Universität unter allen Hochschulen derselben Kirche am Entschiedensten auf die linke Seite, erstens die Unabhängigkeit von den schärferen Lehrvorschriften des Lutheranismus, womit denn Bestreitung der Idiomenlehre und geringere Sprödigkeit gegen den Calvinismus zusammenhing, und zweitens das Vorhandensein des älteren mit der Schule Melanthons verbündeten Humanismus, welcher anderwärts vor den Härten der Orthodoxie scheu zurückgewichen war, zuweilen nicht ohne Mißtrauen gegen Religion und Christenthum überhaupt, hier aber sich glücklich eingebürgert hatte. Kirchliche Mäßigung und humanistischer Sinn und Geschmack zeigten sich wie früher als befreundete Geister, und wenn wir noch den reinen Aristotelismus hinzufügen, der, wie früher erwähnt,[2]) das philosophische Katheder in Helmstädt beherrschte: so ist das Eigenthümliche der dortigen academischen Bildung bezeichnet. Johann Caselius[3]), von Heinrich Julius dorthin berufen, wurde und blieb der Träger der humanistischen Studien und durch persönliche Liebenswürdigkeit und Geistesanmuth der Mittelpunkt

[1]) Die Ursache der eintretenden Spannung mit den Lutherischen Eiferern erzählt Henke a. a. O. S. 12 ff.

[2]) Gesch. d. protest. Dogm. I, S. 189.

[3]) Sehr schön geschildert von Henke S. 49 ff.

eines bedeutenden Schüler- und Collegenkreises. Nirgends verräth Caselius in seinen zahlreichen Briefen unkirchliche Gesinnung, wenn er sich auch in die Streitigkeiten nicht mischte; daß er aber den Theologen außer gründlichen Kenntnissen und praktischen Fertigkeiten, Besonnenheit und Demuth anwünscht, beweist hinreichend seine Unzufriedenheit mit deren gewöhnlichem Betragen.[1]) Auszeichnung verdient ferner Cornelius Martini, der früher erwähnte Gegner Johann Meisner's, das Haupt der philosophischen Facultät.[2]) Von ihm stammte die logische und syllogistische Genauigkeit, deren sich Calixt überall, wo er rein beweisführend verfahren will, befleißigt. Martini war unerbittlicher Aristoteliker und regelrechter Disputator, der alle Neuerungen verwarf, am Meisten den oberflächlichen Ramismus. Seine Metaphysik ist aber eines Denkers nicht unwerth und hat den Vorzug, daß sie, knapp und gedrängt geschrieben, sich ohne theologische Beimischung auf die allgemeinen Wesensbestimmungen beschränkt, also ein reineres Verhältniß zur Theologie als viele anderen Werke anstrebt.[3])

---

[1]) Caselius Ern. Volckmaro, Epistt. Hannov. 1718 p. 524. Namque et sacrae literae multis adminiculis egent et assiduo studio, nec in iis multum quis profecerit, qui ad populum nonnisi satis disertus sit: quod ut non negligendum est, ita profecto non in primis habendum neque putandum in eo esse omnia, ut verborum ἐκκλησιάζοντι abunde suppetat: sacra perpetuo, sed alia sunt multos annos legenda, discenda, consideranda, iterum meditanda. Vestibulum autem est ad virtutem sinceram et pietatem non simulatam modestia, quam in scholis philosophi σωφροσύνην, in templis theologi ταπεινοφροσύνην nominant. De hac loca tibi sexcenta in promptu sunt: operae pretium est, eam sacrarium fecisse in praecordiis cujusque nostrum, sed maxime cujusque sacerdotalis ordinis. Erudiit me et erudiet te non parum sanctus vir Basiliis Magnus. Conf. ibid. ad Laurent. Scheurlaeum p. 586. 87.

[2]) Seine Gelehrsamkeit und sonstige geistige Begabung wird sehr hoch gestellt von Henke S. 62 ff.

[3]) C. Martini Metaphysica commentatio. Argentor. 1622. Die Vorrede enthält gute Bemerkungen über das Verhältniß der Metaphysik zur Theologie. Die Wahrheiten der ersteren stehen dieser theils nicht im Wege, theils kommen sie ihr zu Statten. Dicat Theologus, Deum esse actum purissimum: subsumet Philosophus: ergo nullam habet passibilitatem. Actus enim purissi-



Beide genannte Männer waren am Ende des vorigen Jahrhunderts in der Protestation gegen die Hoffmannschen Angriffe auf die Philosophie einig gewesen. Ueber diese merkwürdige Debatte sind wir genöthigt eine kurze Auskunft einzuschalten. Daniel Hoffmann war Einer der frühesten Professoren Helmstädts, ein heftiger Charakter und eifriger Lutheraner, der aber doch die Uebertreibungen der Concordienformel nicht alle billigte und gegen die Idiomenlehre ausdrücklich protestirte. Seit Martini und Caselius daselbst wirkten, wurde er durch den von ihnen gelehrten philosophischen Aristotelismus zum Widerspruch gereizt. Seine Abneigung gegen Philosophie als eine aus natürlicher Vernunft geschöpfte Wissenschaft und Erkenntniß war schon früher offenbar geworden. Im Jahre 1580 bestritt er nämlich die Flacianische Theorie von der Natur des Menschen als Manichäismus. Wenn Flacius seine Behauptung einer Substantialität der Sünde dadurch gerechtfertigt hatte, daß hier nicht von dem philosophischen d. h. in der Aehnlichkeit mit dem ursprünglichen gedachten, sondern von dem theologischen verderbten Menschen die Rede sei: so verwarf Hoffmann diese Distinction, weil zwischen Beiden keine Verschiedenheit des Wesens sondern nur der Art und des Standpunktes obwalte. Diesen Artunterschied faßte er schroff und schneidend. Sein philosophischer Mensch ist derjenige, welcher von der Voraussetzung der reinen Natur ausgehend sich selbst für frei, die Tugend und das Wissen des Göttlichen aus eigenen Mitteln für erreichbar erklärt, während der theologische im Bewußtsein der Sünde sich nicht einmal zutrauen darf, daß er das Ziel der Seligkeit ohne Hülfe der Gnade und Offenbarung richtig denken, geschweige denn daß er es erreichen könne.[1]) Wer den homo philosophicus also definirte, mußte ebenso der Philosophie als

mus nihil habet potentiae passivae, falli itaque si qui dicant, Deum sive divinam naturam passibilitati obnoxiam esse. Quis hanc collectionem arguere ausit?

[1]) Dan. Hoffmanni Explicatio discriminis inter theologicum et philosophicum hominem, quod ad excusationem recentis Manichaeismi praetenditur. Helmstadii 1580 (ohne Seitenzahlen.) Ethicus hominem natura aptum et idoneum judicat, qui si vires animi intendat et natura monstrante ulti-

solcher denselben Standpunkt beilegen. Offenbar lag Hoffmann hiernach eine Ansicht von der Philosophie nahe, die damals nicht gewöhnlich war oder doch nicht entschieden ausgesprochen wurde, nach welcher dieselbe an einen gewissen der Offenbarung entgegengesetzten intellectuellen und sittlichen Inhalt gebunden sein sollte, nämlich an den Standpunkt moralischer und rationaler Selbstgenugsamkeit. Vermöge ihres Princips natürlicher Freiheit muß die Philosophie zu gewissen Resultaten, die den Menschen auf sich selbst stellen und von Gott ablösen, hingetrieben werden, sie muß in unchristlichen Rationalismus und Pelagianismus ausarten. Hoffmann scheute sich nicht, mit solcher Behauptung seinen eigenen Collegen und deren Studium entgegenzutreten; eine Disputation von 1598 [1]) veranlaßte den erbittertsten Kampf. Die Philosophie, hieß es in diesen Thesen, dient nur dem Princip der fleischlichen und Gott entfremdeten Vernunft, und jemehr diese mit philosophischen Waffen gerüstet wird, desto hartnäckiger wird sie sich gegen den Glauben auflehnen. Philosophische Studien pflegen, heißt der natürlichen Feindschaft gegen die Theologie mit Mitteln einer trüglichen Denkfertigkeit Vorschub leisten. Noch schneidender behauptete er im weiteren Verlauf der Debatte von jeder menschlichen Logik und Vernunftthätigkeit, daß sie unfähig auch nur einen guten und gerechten Gott anzuerkennen, immer nur auf ihre eigene ungöttliche Wahrheit hinauslaufe, gleichviel ob der einzelne Philosoph von dieser Consequenz ablenken mag. [2]) Principielle Schärfe ist

---

mum suum finem probe prospiciat, quae est vita beata virtutis actione gaudens et propriis ad eum viribus contendere possit. Theologus vero, cui beatitudo verior et perfectior proposita est, hominis, qualis is nunc quidem nascitur, vires praestantissimas per peccatum adeo protritas esse statuit, ut de vere beata vita, quam sola sacra scriptura ait consistere in agnitione et celebratione Dei, qui est pater et filius et spiritus sanctus, ne quidem congruentes cogitationes concipere queat, nedum ad eam aspirandi ullam facultatem per se habeat.

[1]) Propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio etc. Helmst. 1598. —

[2]) Walch, Einleitung in die Rel. Streitigkt. Bd. IV, S. 514 ff. Henke, a. a. O. S. 70—72. Derselbe in Herzogs Encyklopädie, dazu Thomasius, De controversia Hofmanniana, Erl. 1844.

seinen Sätzen nicht abzusprechen. Doch bleibt unklar, ob Hoffmann nur aus dogmatischen Gründen die Philosophie als Erzeugniß des verderbten Menschengeistes ausschließen wollte, weil sie für sich allein stets mit Atheismus und Pelagianismus endige, oder ob er vielmehr von einem schlechthin antischolastischen Standpunkte aus jedem Zusammenwirken der Theologie mit Logik und Speculation, wie es einst Luther abgeschnitten, auf's Neue den Weg zu verschließen meinte. Beide Gesichtspunkte wirkten unvermittelt zusammen und die Philosophie galt einem heidnischen Aristotelismus gleich. Zuweilen näherten sich die Streitenden wieder. Hoffmann räumte ein, daß er einen gewissen wohlbegrenzten Gebrauch der Philosophie sich gefallen lasse. Die Gegner ihrerseits gestanden, es sei nicht ihre Meinung, der Philosophie eine zweite Wahrheit neben der theologischen zu vindiciren, sondern nur eine besondere Erkenntnißweise, die aber durchaus keinen Widerspruch gegen jene andere in sich schließe. Gewöhnlich kehrte dann Hoffmann wieder zu seiner ersten extremen Behauptung zurück. Trotz der Unklarheit und Inconsequenz, von welcher die Verhandlung nicht frei wurde, wird man doch diesem ersten Lutherischen Streit über Rationalismus und Vernunftgebrauch seine Wichtigkeit nicht absprechen; es war ein Widerspruch des supranaturalistischen Princips gegen die vom Stande der Wissenschaft empfohlene Vermittelung. Dabei scheint Hoffmann die tiefere Ansicht vorgeschwebt zu haben, daß die bloße für sich gelassene, den Einflüssen der Religion und des Glaubens entrückte Wissenschaft eine weltliche Richtung annehmen und dem Göttlichen widerstreben werde.[1]) Jedenfalls waren seine Anatheme gegen die Philosophie zu radical für eine Zeit, welche mit der letzteren schon wieder ein Abkommen geschlossen hatte, und für eine Theologie, welche gerade darin ihre Oberhoheit über die Philosophie suchte, daß sie diese in gewissen Grenzen bestehen ließ, nicht aber daß sie sie verbannte.

---

[1]) Sehr richtig urtheilt Henke über das Wahre in Hofmanns Widerspruch S. 72. Ein späterer Angriff von Werdenhagen auf Humanismus und Philosophie, in welchem die Namen Rationistae und Ratiocinistae schon vorkommen, wird hier zum ersten Male an's Licht gestellt. S. 214.

Die Widerlegungen eines D. Günther u. A. wiederholen den bekannten Unterschied der wahren und falschen Anwendung der Philosophie. Martini und Caselius handelten nicht edel, wenn sie dem Angriff ein officielles gegen die rechtmäßige Existenz der philosophischen Studien, also gegen die Statuten der Universität gerichtetes Ansehen gaben. Hoffmann wurde in Anklagezustand versetzt, mußte 1601 seinen anstößigen Satz zurücknehmen und erklären:[1]) verum, veriorem, verissimum usum philosophiae et illam philosophiam, quae in suo officio se continet et intra terminos manet, nullo modo — damnandam, rejiciendam, explodendam esse. Auf Befehl des Herzogs schied er von Amt und Stadt und starb zu Wolfenbüttel 1611.[2])

Der Sieg über Daniel Hoffmann bestärkte zwar die wissenschaftliche Richtung, blieb aber nicht ohne nachtheilige Wirkung auf deren öffentliches Ansehen. Einer orthodoxen oder retrograden Partei, zu welcher anfänglich Heshus und Hoffmann, später Pfaffrad und Strube gehörten, gelang es unter Anführung des Hofprediger Sattler um 1603, den Einfluß des Caselius und Martini zu schwächen und den Hof zu einer strengeren Aufmerksamkeit auf die schriftliche und mündliche Lehrthätigkeit der Helmstädter zu veranlassen. Noch mehrmals wiederholten sich später dieselben Schwankungen, aber die Mehrzahl selbst der theologischen Professoren wie Scheurle, Boethius, Berkelmann, Fuchte, war der freieren Philippistischen Denkart zugethan, und Martini blieb nach Henke's Urtheil bis an seinen Tod 1621 die hervorragendste Persönlichkeit und glänzendste Zierde der Universität.

Auch der junge Calixt hielt sich zu dieser Partei, als er 1603

---

[1]) Walch, a. a. O. S. 517. 18. Der von Hofmann widerrufene Ausspruch lautet: Quanto magis excolitur ratio humana philosophiae studiis, tanto armatior prodit et quo se ipsam amat impensius, eo theologiam invadit atrocius et errores pingit speciosius, unde Paulus ad Col. 2. philosophiam depraedantem discipulos apostolorum agnovit et ad Gal. 5. inter opera carnis rejecit haereses et quod primitiva ecclesia per experientiam edocta sit, explicavit, philosophos esse haereticorum patriarchas.

[2]) Vgl. übrigens Bd. I, S. 178ff.

nach Helmstädt gekommen war. Er wurde Specialschüler Martini's, studirte vier Jahre lang nur Philosophie und Humaniora, ging dann zur Theologie über, wurde mit achtzehn Jahren Magister und begann sehr bald durch Disputatorien über einzelne Abschnitte der Moralphilosophie und durch dogmatische Vorlesungen sich zum academischen Lehrer vorzubereiten. Der allgemein-wissenschaftliche Theil seiner Bildung, die Geläufigkeit im Disputiren und Argumentiren, die Freiheit in der Behandlung systematischer und historischer Stoffe, die ungewöhnliche Reinheit und Bündigkeit der Sprache erklärt sich daher aus der guten Anleitung, die er genoß und der er sich mit vollem Eifer hingegeben hatte. Hingegen haben wir die raschen Fortschritte in der Theologie seinem vordringenden Talent und seiner geistigen Selbständigkeit zuzuschreiben, da er auf diesem Gebiet eigentlich keinen bedeutenden Lehrer hatte. Als Theologe war er Autodidakt, während er in philosophischer Hinsicht die Resultate einer vollständig durchgemachten Schule aufweisen konnte. — Wir übergehen die folgenden für seine Laufbahn wichtigen Ereignisse, die erste deutsche Reise (1609. 10), die ihn mit Mentzer in Gießen, mit Hafenreffer in Tübingen, mit Pareus in Heidelberg bekannt machte, die zweite größere nach den Niederlanden, Frankreich und England (1611. 12), welche zu fruchtbaren Berührungen mit Thuanus und Casaubonus und zu umfassenden Bibliotheksstudien führte, die im J. 1613 auf dem Schlosse Hämelschenburg mit dem Jesuiten Turrianus über Papstthum und Schriftprincip abgehaltene mehrtägige Disputation.[1]) Die letztere lieferte von Calixt's Kenntnissen und dialektischer Fertigkeit einen so glänzenden Beweis, daß der Herzog selbst seine Anstellung wünschte und ihm nach Beseitigung einiger von den Gegnern erregten Bedenken ein öffentliches Lehramt, welches er als 28jähriger Jüngling und schon bekannter Schriftsteller 1615 antrat, übertragen wurde.

So wurde Calixt was er allein werden konnte und zeitlebens geblieben ist, ein unermüdlich fleißiger Professor und Schrift-

[1]) Vgl. über deren Inhalt und Verlauf Henke's Mittheilungen aus dem Protokoll a. a. O. S. 163ff.

steller. Seine äußere Stellung erlitt keine weitere Veränderung, in derselben aber erlebte er schwere Prüfungen theils des häuslichen theils des öffentlichen Lebens, als während der Kriegsjahre 1626—35 das Land nach einander den Bedrückungen dänischer, kaiserlicher und schwedischer Heere anheimfiel, als viele Lehrer flohen und die theologische Facultät zeitweise auf ihn allein und den inzwischen hinzugetretenen Genossen Hornejus, Schüler Martini's, beschränkt war, und er selbst seine Existenz gefährdet sah, blieb seinem Amte unter allen Umständen treu und bewährte auch innerhalb des Privatlebens die Tugenden eines Deutschen und eines christlich gesinnten Ehrenmanns.[1] Nur wenige Jahre ließ er ohne schriftstellerische Arbeiten, die durch eine im eigenen Hause eingerichtete Druckerei sehr erleichtert wurden, vorübergehn. Und obgleich er mit seinen Schriften die Lutherischen Glaubensrichter wie Mentzer in Gießen niemals befriedigte, obgleich Einem seiner Werke die Druckerlaubniß anfänglich verweigert wurde und der sächsische Theologenconvent von Jena 1621 unter Leitung Hoe's von Hohenegg den schon lange gegen ihn bestehenden Verdacht Calvinisirender Neigungen bestimmter wieder aufnahm und gewisse Irrthümer in der Christologie und Sündenlehre als anstößig bezeichnete:[2] so hat doch Calixt in dieser ersten Lebensperiode ziemlich ruhig und unangefochten gewirkt. Auch traten seine abweichenden religiösen und kirchlichen Grundansichten, wenn auch immer schon bemerklich, doch erst seit 1628 entschiedener hervor, als er zu deren Begründung schon einen weit verbreiteten Ruf und ein bedeutendes wissenschaftliches Gewicht mitbrachte.

II. Calixt als Schriftsteller.

Als Schriftsteller,[3] wie wir ihn jetzt zu charakterisiren haben, hat Calixt den Besten seiner Zeit genuggethan. Wir finden ihn

---

[1]) Für diese ganze Specialgeschichte verweise ich auf Henke, bes. S. 349 ff.

[2]) Vgl. ebendas. S. 317.

[3]) Ein Verzeichniß der Schriften G. Calixt's hat schon sein Sohn entworfen

in vollem Besitz der Mittel, welche seine Zeit darbot, und welche er umfassend und vielseitig nicht maaßlos verwendete. Er war keineswegs ein bloß forschender und von den Zwecken der Kirche absehender Gelehrter, — was Keiner sein durfte, — und ebensowenig ein überall und geradehin auf kirchliche Tendenz und praktische Brauchbarkeit hinarbeitender Lehrmeister, sondern er verstand die schöne Kunst, diese doppelten Bestrebungen von wissenschaftlicher und kirchlicher Art, die damals meist ganz zusammenfielen und später so oft sich gegenseitig abstießen und verleideten, in freier Wechselwirkung zu erhalten, indem er das Wissenschaftliche tiefer, das Kirchliche freier auffaßte als gewöhnlich, Beides aber mit stärkerem religiösem Vertrauen auf einander bezog. Der lebhafte Gang seiner Wirksamkeit hinderte ihn, alle Kraft auf wenige Hauptwerke zu concentriren, und eine natürliche Scheu vor dem Zwang der Scholastik führte ihn von der systematischen Form, die nur wenigen seiner Arbeiten anhaftet, zu einer sehr ungezwungenen Weise der Untersuchung oder Darlegung, wie er denn wohl gewußt hat, daß es weniger darauf ankomme, die Worte den Dingen anzupassen, als in der Erkenntniß der Dinge selber, ihres Wesens und Zusammenhangs fortzuschreiten.[1]) Weitschweifigkeit und öftere Wiederholung des Schongesagten ist ein Fehler, an dem seine Feder leidet; viele Arbeiten entstanden auch zu rasch, um durchgearbeitet werden zu können. Seine zahlreichen Schrif-

und der Schrift De Tolerantia Reformatorum — (accedit utriusque Calixti scriptorum catalogus Helmst. 1697) angehängt. Die eigentliche literarhistorische Fundgrube bleibt Moller, Cimbria literaria III, p. 121—210. Zu dieser liefert Henke noch schätzbare Nachträge durch genauere Untersuchung der unter Calixt's Vorsitz vertheidigten und zuweilen zweifelhaften Dissertationen. Die wichtigeren Schriften Calixt's werden in unserer Darstellung und zwar meist nach den späteren von dem Sohne Friedrich Ulrich besorgten Ausgaben Erwähnung finden.

[1]) Calixti Apparatus p. 52. Vera autem et perfecta cognitio non tam consistit in eo, ut quae voces quas res significent noris, quam ut, quemadmodum diximus antea, rerum naturam principia affectiones mutuumque nexum et cohaerentiam animo comprehendas et penetres. P. 54. Nisi me animus fallit, errores aeque perniciosos si non longe perniciosiores parit inscitia disciplinarum quam ignorantia vocabulorum.

ten greifen in alle üblichen Disciplinen mit Hinzufügung der ethischen, berühren alle vorkommenden Fragen und überschreiten den gewöhnlichen Kreis des Disputabeln. Das exegetische Fach tritt indessen verhältnißmäßig zurück,[1]) seine Stärke hat Calixt auf dem Gebiet dogmatisch-historischer Erwägung und Kritik.

Von diesem besonderen theologischen Felde aus wollen wir demgemäß zu den allgemeineren kirchlichen Ansichten den Uebergang suchen, indem wir dabei die Reihenfolge der Schriften im Allgemeinen berücksichtigen. Wie Calixt über die Theologie, deren Gegenstand, Umfang und Studium dachte, lehrt der Apparatus theologicus,[2]) eine zwar unvollendet gebliebene, aber zu den besten derzeitigen Schriften dieser Gattung zu zählende Encyklopädie und Methodologie. Theologie mag jede Rede von Gott und göttlichen Dingen heißen, christlich definirt also jede Mittheilung des aus der Offenbarung geschöpften lehrbaren und lernbaren Glaubens. Während jedoch von dieser Religionskenntniß Viele nur ein gewisses Maaß nöthig haben, soll sie in Anderen und folglich in der Kirche selber desto vollständiger vertreten sein, und in dieser höheren Aufgabe, das Geoffenbarte gründlich darzulegen, zu entwickeln und zu vertheidigen, wird sie eigentlich erst zur Theologie. Es ist wichtig, daß Calixt statt

[1]) Die exegetischen Schriften (Ad quorundam V. T. librorum intelligentiam lucubrationes, editae opera et studio F. U. Calixti. Helmest. 1665. Quatuor evangel. scriptorum concordia. Ibid. 1664. Historia Magorum e cap. 2. Matth. edit. III. Helmest. 1664. In Acta apostolorum et in Epistolas Pauli expositio literalis, einzeln herausgegeben) sind theilweise erst später nach Collegienheften gedruckt daher ungleich, oft leicht hingeworfen und aphoristisch, verweilen auch mehr bei der äußeren und antiquarischen als bei der inneren Seite des Stoffes. Indessen verdient die Einfachheit Lob, mit welcher der Exeget durch enge Anschließung an den Text das Prädicat expositio literalis wahrmacht. Die Paulinischen Briefe werden gründlicher behandelt und die Concordia evangelibrum ist bei starken Verstößen von der übertriebenen Künstlichkeit gleichzeitiger harmonistischer Operationen frei.

[2]) Apparatus sive introductio in studium et disciplinam s. theol. una cum fragmento historiae ecclesiae occidentalis. Ed. F. U. Cal. Helmest. 1656. 1661. Conf. Fabric. Hist. bibl. IV. p. 301. Moller, Cimbr. lit. III, 197. Henke, S. 421 ff.

vieler andern Unterscheidungen gerade diese an die Spitze stellt.[1]) Sein Standpunkt fordert durchaus, daß der nothwendige Antheil Aller an dem Gemeingut der Theologie nicht mit dem Studium ihrer inneren Verwicklungen und Schwierigkeiten verwechselt werde. An das Gemeinsame stellt er bescheidene, an das Eigenthümliche aber hohe Forderungen, die nur erfüllt werden können, wenn der schulmäßige oder academische Lehrbetrieb für das Streitige, Zweifelhafte und wissenschaftlich zu Ermittelnde einen gewissen Raum hat. In einzelnen Zügen nähert sich der Verfasser schon dem neueren wissenschaftlichen Verfahren. Zwar der allgemeine gelehrte Zuschnitt gleicht noch dem gewöhnlichen;[2]) Philologie und Philosophie bilden die Propädeutik und unentbehrliche dienende Hülfswissenschaft. Die Philosophie, streng Aristotelisch eingetheilt und der logischen Verwilderung des Ramismus entgegengesetzt, liefert fast zu jeder theologischen Beweisführung einen bald physischen bald metaphysischen Mittelbegriff, und ethisch-philosophische Bestimmungen gehen als Voraussetzung der christlichen Moral voran. Schon die bloße Erklärung der Causalität würde die Hülfe der Metaphysik nöthig machen;[3]) das Beispiel des Flacius beweist,

[1]) Apparat. p. 5. Aut enim est simplex cognitio articulorum fidei sive eorum quae ad salutem necessaria sunt, qualis reperitur in omnibus Christianis, et sine qua salutem obtinere potest nemo; aut est talis doctrina et cognitio articulorum fidei, per quam non tantum percipiantur et credantur, quae ad salutem necessaria sunt, verum per quam aliis explicentur, commode ex suis principiis deducantur, probentur et confirmentur et denique contra adversarios defendantur. Conf. p. 7. 8.

[2]) Vgl. Oben Bd. I, S. 206 ff.

[3]) Apparat. p. 25. Fidem nostrae justificationis et salutis caussam esse dicimus. Unde autem porro colligemus caussam efficientem esse et quidem non principalem sed instrumentalem? Nempe ex Metaphysica naturam caussarum nos cognitam habere oportet. — Nempe ubicunque conjunguntur duo termini, quorum alter proprie theologicus est alter communis, qui de aliis quoque rebus dicatur, illum ex Theologia, hunc e lumine rationis et disciplina, ad quam spectat, exponi oportet. Ita si dicam: fides est habitus, fides est justificationis caussa instrumentalis, gratia Dei est caussa principalis, imputatio justitiae Christi est caussa formalis, vita aeterna est ultimus finis, peccatum est accidens, spiritus sanctus est persona: in his omnibus praedicata sunt termini, quorum propriae rationes naturali lumine

wie gefährlich es sei, mit den Namen Substanz und Accidenz umzugehn ohne rechte Kenntniß ihrer Bedeutung, und erinnert an ähnliche Mißverständnisse, wie sie schon den alten Häresieen der Gnostiker und Manichäer beigemischt sind.[1]) Wer philosophische und Sprachbildung, diese beiden vielfach auf einander eifersüchtigen hier aber zur Erkenntniß des Idealen und Realen innig verbundenen Zweige der Gelehrsamkeit, geringschätzt, kränkt zugleich die Ehre der Kirchenväter, welche vielfach in beiden Stücken der Nachwelt vorangeleuchtet.[2]) Wenn Calixt bei der Einführung der philosophischen Hülfsleistung in die Theologie im Ganzen den herrschenden Grundsätzen folgt, obgleich ohne jene ängstlichen Warnungen vor Mißbrauch und philosophischer Ausschreitung und mit sichtbarer Anlehnung an Melanthons dreiste und unbefangene Empfehlungen der Philosophie: so hat er dagegen den Werth des Geschichtlichen viel tiefer als die Meisten verstanden. Wir sahen früher, daß der theologische Lehrcursus bei Gerhard und Anderen mit der Kirchengeschichte endet, nachdem schon das gesammte kirchliche System nebst allen Streitpunkten und Gegensätzen durchgearbeitet worden. Calixt räth anders; sein Unterrichtsplan beginnt abgesehen von den philologischen und philosophischen Vorstudien mit einer einleitenden Uebersicht des christlichen Lehrgehalts, geht dann zur Bibel und hierauf zur Kirchengeschichte im weitesten Umfange über, so daß die gründliche Erforschung des dogmatischen Stoffes und der gegenwärtigen Streitfragen die theoretische Seite abschließt, also auch erst nach historischer Anleitung erfolgen soll.[3]) Und nach welcherlei historischer Anleitung! Der Verfasser will gewiß keine gedächtnißmäßige Anrei-

---

notae sunt, et hinc adeo fieri debent Majores, in prima scilicet figura eorum syllogismorum, quibus probetur recte ita enunciatum fuisse sive recte ista praedicata de illis subjectis affirmata esse, si id forte negetur aut in dubium vocetur.

[1]) Ibid. p. 54.

[2]) Ibid. p. 37. Priscos ecclesiae patres et doctores literis ac disciplinis instructos fuisse earumque in Theologicis usum agnovisse.

[3]) Ibid. p. 158. Quomodo studia theologica partiri oporteat.

hung der Data, sondern ein Geschichtsstudium, welches das Gepräge jedes Zeitalters und die innere und äußere Gestalt der Kirche erklärt, zur Beurtheilung gegenwärtiger Sorgen und Kämpfe den Schlüssel bietet und durch Fruchtbarkeit die Mühe der Quellenarbeit verlohnt.[1] Dieses soll denn auch die Anfänge der Religionserkenntniß bis in das Heidenthum hinauf verfolgen, die historischen Gesichtspunkte der biblischen Literatur sammeln, dann schrittweise abwärtsgehend überall zugleich die politischen Verhältnisse zu Rathe ziehn und den jeweiligen Stand der Literatur und kirchlichen Wissenschaft prüfen.[2] Calixt giebt selber ein Beispiel historischer Betrachtung, und seine literarischen und statistischen Skizzen und zusammenfassenden Uebersichten sind mit seltener Klarheit und weitgreifender Kenntniß abgefaßt.[3] Bei ihm nimmt bereits die Kirchengeschichte den mittleren Körper der Theologie ein, in den man zwar nicht eintreten soll ohne schon Einsicht in das Wesen der christlichen Religion erlangt zu haben, der aber doch zur Lösung dieser höchsten Aufgabe erst vollständig hinleitet und geschickt macht.

Dem theologischen Studium wollte Calixt mit seinem Apparat die Richtung geben, daß es stets auf breiter und zuvor hinlänglich untersuchter Grundlage bauen solle. Damit hängt das Princip zusammen, welchem er zuerst als Dogmatiker folgte. Man vergleiche seine dogmatische Jugendschrift, die trotz mancher Unreife mit Recht gepriesenen Disputationen De praecipuis christianae

[1]) Apparat. p. 162, 181. Non est autem minor utilitas ejus (historiae ecclesiasticae) quam amplitudo. Quae enim primitivae, priscae et citra controversiam sincerae ecclesiae facies, qui status, quod regimen fuerit, unde pendet plurium hodie controversarum quaestionum acerbarumque contentionum decisio, pandit et ostendit. Quum igitur Dei beneficio reformari et a superstitionibus abusibusque purgari apud nos coepisset ecclesia, pariter quoque de illustranda et e tenebris eruenda antiquitate ecclesiastica consilium.

[2]) Ibid. 194 sqq.

[3]) Ibid. p. 111 sqq. Qualis progressus studiorum in ecclesia et qui singulis aetatibus praecipui doctores una cum aliis rebus memorabilibus. Vgl. auch sein Urtheil über die Gegensätze protestantischer und katholischer Geschichtsforschung, die Magdeburger Centurien und Baronius. Ibid. p. 183.

religionis capitibus.[1]) Diese verleugnen den Lutherischen Charakter durchaus nicht, mildern ihn aber durch wissenschaftliche Umsicht und kleine Abweichungen von der herkömmlichen Formel. Neben dem wohlbekannten schwer und steif auftretenden dogmatischen Kothurn sehen wir hier eine leichtere und prüfend verweilende Gedankenbewegung und müssen den Zweifel natürlich finden, welchen die Erstlingsarbeit über ihres Urhebers Rechtgläubigkeit erregte. Die Ordnung der Disputationen ist einfach, die Behandlung geschickt und sinnvoll und von dem Streben begleitet, Sachen nicht Worte zu geben, das Sachliche aber in Angemessenheit mit der übersinnlichen Hoheit des Gegenstandes, nicht nach dem nächsten nüchternen Wortlaut zu fassen. Die alten Häresieen werden scharf zurückgewiesen, milder die neueren und reformatorischen Abweichungen beurtheilt. Person und Substanz gelten unendlich höher in der Trinität als der Alltagsverstand diese Namen kennt.[2]) Die Rechtfertigung darf nicht gröblich realistisch verstanden werden; indem sie Calixt als actio et cogitatio mentalis bezeichnet, erinnert er an die Meinung der neueren Theologie, sie sei ein contemplatives Dogma.[3]) Soll ferner die Justification und Gnadenannahme von der Heiligung der kirchlichen Vorschrift gemäß unterschieden werden: so ist es nur zuläßig, wenn zugleich die innere Verwandtschaft und unlösliche Aufeinanderfolge beider Acte vollständig anerkannt bleibt.[4]) Aeußerliche dem rechten Sinn abgewendete Auffassungen thun also der christlichen Lehrwahrheit Eintrag. Die Kritik der unbedingten Prädestination hebt die besten Angriffspunkte heraus; der allgemeine göttliche Heilswille, wie er allein dem Wesen des Evangeliums entsprechen würde, wird verletzt durch absolute Verordnung der Mehrzahl zum Verderben; die göttliche Gerechtigkeit bedarf keiner solchen Offenbarung, wie sie sie

---

[1]) Helmest. 1611. 13, tertium edid. F. U. Cal. 1658.

[2]) De praecipuis etc. p. 7.

[3]) Ibid. p. 163. Imputatio, quae actio et cogitatio mentalis est.

[4]) Ibid. p. 153, 155. Verum quaestio est, quid sit justitia, non quid ei inseparabiliter adhaereat.

aus der verdammenden Hälfte der Vorherbestimmung gewinnen soll; menschliche Sünde, Unglaube und Glaube aber, die nach reformirter Theorie nur Hebel und Durchgangspunkte des ewigen Decrets sein sollen, müssen durchaus eine ursächliche Stellung in der Verwirklichung der höchsten Rathschläge einnehmen.[1]) In der Abendmahlsfrage bekennt sich Calixt gleichfalls für die Lutherische Beantwortung, indessen will er doch den Satz der Einsetzungsworte nicht so nehmen, daß Subject und Prädicat einfach zusammenfallen, sondern so, daß der auffassende Verstand von dem Subject (hoc) auf das Prädicat (corpus) geführt und zur Verbindung und gegenseitigen Beziehung beider veranlaßt wird,[2]) wonach denn freilich eine weitere Erklärung des Verhältnisses erst recht dringend erscheint. Diese Entschiedenheit in den Hauptsachen konnte jedoch das Lutherische Gepräge des Buches in den Augen Anderer nicht sicherstellen, da ein bestimmter Anstoß vorlag. Wenn nach altkirchlichem Glauben beide Naturen Christi in Einer Person geeinigt sind: so müssen die Eigenheiten derselben auch von der letzteren gelten, in welcher die Naturen mit einander Gemeinschaft haben. Allein diese Uebertragung darf eben nur von der Natur auf das Ganze der Person stattfinden, nicht umgekehrt, noch also jener eine fremde Affection darum beigelegt werden, weil sie in

---

[1]) Conf. ibid. p. 126. 28. 30. At ajunt, scelera non esse scelera quatenus a Dei, sed quatenus ab impiorum voluntate proficiscuntur. Quaero autem, cur in eodem opere Dei bona sit voluntas, hominis mala. Respondebunt, quia haec corrupta et malum finem spectat, illa bona bonum, scilicet ut commode justitiam exerceat. Nec primum verum est de primo hominis peccato, quod ortum non duxit ex aliqua praeexistente naturae corruptione. Nec alterum concesserit apostolus docens, non esse facienda mala ut eveniant bona. — Quia vero qui alteri auctor est ut peccet, continuo et ipse peccat, sequitur ex hoc profano dogmate Deum peccare.

[2]) Conf. ibid. p. 244. Amplector itaque alium modum, quo τὸ hoc quidem suo conceptu involvat panem et corpus: sed quia panis non est corpus sed tantum id, cum quo nobis corpus datur, intellectus noster concipiendo terminos hujus enunciationis super subjectum τὸ hoc ita fertur, ut alterutrum pro quo ponitur sumat, atque ita cum praedicato componat unumque ad alterum referat, ut utrumque pro eodem supponere intelligatur, sicut in adfirmantibus fieri oportet.

dieser ihre Wahrheit und Geltung hat; denn nach logischem Gesetz ist es unzuläßig, von dem Concretum, welches die übernatürlich geeinigte Person bildet, auf das besondere Abstractum, welches die Natur als solche ist, zu argumentiren.[1]) Hiermit räumt

[1]) De praecipuis p. 43. Personam notamus vocabulo aliquo concreto, ut Deus homo, filius Dei filius hominis etc., naturam abstracto ut Deitas humanitas. Sua itaque et modo significandi abstractum nonnisi pro natura, concretum nonnisi pro persona supponit, neque licebit a concreto ad abstractum argumentari, sive ideo naturae aliquam adfectionem tribuere, quia ea de persona in concreto dicta reperitur. Sic licet verae sint hae enunciationes: Homo Christus erat, antequam Abraham fieret, Deus est passus: non oportebit tamen ex iis hasce inferre: Humanitas Christi erat, antequam Abraham fieret, Deitas passa est. Das Sachverhältniß, welches Henke S. 133 nicht vollständig auseinandersetzt, ist folgendes. Aus der unio hypostatica und communio naturarum gehen die propositiones personales, namentlich die propositiones inusitatae, wie sie technisch genannt wurden, hervor. Auch die Lutherische Terminologie verwirft unter diesen Sätze, in denen das Göttliche und Menschliche, welches in Christus geeinigt sein soll, in abstracter Allgemeinheit auf einander bezogen wird, wie Deitas est humanitas, ebenso solche locutiones abstractivae, deren Subject die eine oder andere Natur bloß in abstracto ausdrückt: humana natura est Deus, Deitas est passa, crucifixa, weil sie theils an sich bedenklich, theils von der Schrift nicht dargeboten werden. Soweit ist die Lutherische Bestimmung mit der reformirten und mit Calixt im Einklang (Quenst. Syst. III, p. 88, 89). Aber die Reformirten folgern weiter, daß abstracte Namen überhaupt nur die Eigenschaft und Natur, concrete die Person bezeichnen, daß also in allen jenen Sätzen das Concretum die Stelle des Subjets, das Abstractum die des Prädicats einnehmen müsse. Demgemäß giebt es keine anderen propositiones personales als die, in denen Eigenschaften oder Idiome der Naturen Christi dem Concretum der ganzen Person vindicirt werden (Conf. Wendelin, Syst. Majus p. 589, 590. Concreta nomina cum abstractis non magis licet confundere quam personam cum naturis), d. h. eine communicatio idiomatum in concreto stattfindet. Soweit durften die Lutheraner nicht gehn, wenn sie nicht die für sie wichtigste Folgerung preisgeben wollten. Sie halfen sich durch die künstliche Annahme eines concretum naturae cum connotatione personae, die es ihnen möglich machte, nicht allein von der Natur auf die Person, sondern auch von einer Natur auf die andere in concreto unter Mitbezeichnung der Hypostase zu prädiciren. Gerhardus apud Quenst. Syst. III, p. 89: Ex hoc fundamento facile intelligitur, cur dicatur quod Natura de Natura non praedicetur nec praedicari debeat in abstracto, quia sine connotatione suppositi sive hypostaseos duae Naturae non possunt de se invicem praedicari, cum constituant unum essentiale, sed in concreto, quia quando humanitas consideratur cum connotatione hypostaseos, vox

Calixt unter Berufung auf Johann von Damaskus und Theodoret den ersten Theil der communicatio idiomatum ein, verwahrt sich aber gegen den zweiten, d. h. gegen die Zutheilung wesentlicher Eigenschaften der einen Natur an die andere durch Vermittlung der Person, als eine logische die Wahrheit der Naturen Eutychianisch vernichtende Unmöglichkeit, er beginnt seine Polemik wider die Ubiquität und macht die reformirte Beweisführung zu der seinigen.

Nachdem Calixt sich so früh und auf so umfassende Weise des dogmatischen Stoffes und der zugehörigen exegetischen und historischen Hülfsmittel bemächtigt hatte: wurden später theils die meisten einzelnen Kapitel von ihm in Abhandlungen bearbeitet, theils gab er einen systematisch bestimmten Entwurf des Ganzen. Die Epitome theologiae, zunächst für academische Zwecke abgefaßt und in anderem Zusammenhang früher von uns besprochen, verhält sich zu den Disputationen De praecipuis capitibus wie die generalisirende zu der dem Einzelnen dienenden und lose anreihenden Behandlung. Nur Wenigen gelang damals eine so gehaltvolle Kürze. Die Theologie zuvor nach ihren Stoffen und wissenschaftlichen Bedingungen encyklopädisch durchgegangen, soll sich in den ersten Abschnitten der Epitome aus ihrem Princip in positiver Haltung

---

λόγου, — tum una cum λόγῳ et divina λόγου natura constituit unum personale etc. Auf diese Weise ließ sich dann auch dasjenige genus communicationis vertheidigen, welches die Idiome der Gottheit der menschlichen Natur in concreto und unter Mitbenennung der Person zuspricht. Dem gegenüber sagt Zanchi bei Schweizer (ref. Dogm. II, S. 322): Lutherani sic explicant, quasi tunc tantum perperam loquamur, cum abstractum de abstracto praedicamus, ut humanitas est deitas. Sed addendum est: cum etiam concretum de abstracto praedicamus, ut de humanitate Deus. Sed hoc ideo videntur tacuisse, quia volunt proprietates divinas in concreto praedicari de natura humana in abstracto, ut humana Christi natura est non quidem ubiquitas, omnipraesentia, sed ubique praesens omnipotens, quod erroneum est. Man sieht hieraus, daß Calixt mit strenger Durchführung der Regel, nach welcher von dem Concreten auf das Abstracte kein Schluß gemacht werden dürfe, auf den reformirten Gegengrund eingeht. Auffallend erscheint nur, daß Calixt in der späteren Epitome p. 96 sqq. alle drei Arten der Communication fast mit lutherischen Worten entwickelt und nur die Ubiquität ihrer Dunkelheit wegen beseitigt.

rechtfertigen. Die Offenbarung braucht sich nicht gewaltsam in ihre Rechte einzudrängen, es giebt im Bereich der gesammten Geistesthätigkeit eine Stelle, die sie einzunehmen, Anknüpfungspunkte, die sie zu ergreifen hat, Kennzeichen, an denen das Bewußtsein ihrer Wahrheit erstarkt. Aller besondere und abgeleitete Inhalt der Vernunfterkenntniß hat die Vernunft selbst als allgemeine Ueberzeugungsfähigkeit oder als Vermögen, Einiges aus bloßer Erwägung der Namen (ex ipsa consideratione terminorum) für wahr zu halten, zum „physischen" Princip; ebenso ruht der Inhalt der Offenbarung auf ihr als einer historisch gegebenen und nicht weiter zu bestreitenden Thatsache. Beide Arten intellectueller Aneignung bestehen nach göttlicher Ordnung neben einander; und indem Calixt sich auf gewisse Data des lumen rationis und consensus gentium beruft, giebt er zu erkennen, daß er es weder für offenbarungswidrig halten kann, eine Vorstufe der Vernunftwahrheit anzunehmen, noch für vernunftwidrig dem zu glauben, was die Offenbarung zur Ergänzung und Vollendung Unentbehrliches mittheilt. Die Kirche und Kirchenlehre, wie wir gesehen haben, erlaubte diese durchaus conservative Rationalität, die jedoch von Wenigen so entschieden und vertrauensvoll geübt wurde. Wie beweist aber, fragen wir weiter, die christliche Religion ihre höheren Offenbarungsrechte? Sie läßt dem Menschen keine Wahl, nach einer andern zu greifen. Ueberall finden wir Verkehrtes und Trügliches oder längst Veraltetes beigemischt, nur hier begegnen uns glaubhaftes Wesen, höchstes bis in die Anfänge des Menschenlebens hinaufreichendes Alter, unzerstörbare Dauer und die höchsten Reize der Vollendung.[1]) Entweder die beseligende Wahrheit muß dem Menschen vorenthalten sein, der doch irdisch volles Genüge hat, oder sie steht ihm hier vor Augen. Die Anlässe und Beweggründe zum christlichen Glauben zu gelangen, können verschiedener Art sein: aber alle Bürgschaften, welche die Kirche bietet, sind doch nicht mit dem schaffenden Princip zu verwechseln,

[1]) Epitome theol. cum declaratione G. Titii, Helmst. 1661 p. 16. Christiana religio sive qua illa innititur, religio populi Hebraei cum ipso homine coepit.

welches statt von äußerer Bestätigung abhängig zu sein, durch eigene innere Geisteswirkung die Seelen zu gewinnen vermag.[1]) Nur die h. Schrift erhebt und befriedigt diesen Anspruch; der Verfasser bewegt sich um so zweifelloser in dieser Beweisführung, die sofort gegen die Römisch-kirchliche Norm angewendet wird, da er die Klarheit und Hinlänglichkeit der Bibel von vornherein auf ein Maaß des Nothwendigen beschränkt.[2]) Ueberhaupt bemüht sich Calixt, durch Ausscheidung von Nebendingen und Festhaltung reiner und wissenschaftlich erwogener Grenzbestimmungen seiner theologischen Grundlegung die möglichste Haltbarkeit zu geben. Und Nichts kam ihm dabei mehr zu Statten, als daß er von dem letzten praktischen Zweck und Ziel der Religion und Theologie überzeugt war und demgemäß auch die ganze Methode der letzteren geleitet wissen wollte.[3]) Das Wesen der Theologie drängt aus dem bloßen Wissen heraus in die tiefgreifendsten Willensregungen und unendlichsten Bestrebungen, deren die Natur fähig ist. Auf diesem Gebiet hat sie keine gefährlichen Eingriffe zu fürchten und darf ihrer Aufgabe gewiß den Vertrag mit der menschlichen, sie selbst nur in gewissen Punkten berührenden Wissenschaft eingehn.

Der zweite Theil der Epitome enthält jedoch mehrere auffallende Stellen. Bei der Erklärung des Sündenfalles befreit der Verfasser Gott von aller eigentlich ursächlichen Theilnahme an demselben, sei es nun einer physischen oder moralischen, drückt

[1]) Ibid p. 20. Hunc inquam tam firmum immotum et plane divinum assensum, quem fidem christianam dicimus, alio oportet niti fundamento, quam humanis et ex historia sive traditione majorum desumtis. — Adhiberi quoque possunt argumenta, quae a nobis exposita fuere, inducentia et fidem humanam efficientia; sed fidem sive assensum, de quo inter nos quaestio est, sp. s. efficit proprie, proxime et per se, neque per hujusmodi argumenta, neque per occasiones aut conditiones, sed per suum ipsius verbum, h. e. per scripturam.

[2]) Dogmata igitur, quae ad salutem necessaria sunt, invenire licet in sacrarum literarum locis perspicuis et apertis, de quorum sensu nemo, qui verba intelligat, ambigere potest: nam si non omnia, in quibus de fundamento salutis agitur, talia sunt, attamen pleraque aut certe bene multa.

[3]) Epitome p. 2 sqq. Vgl. über den sonstigen Inhalt Bd. I, S. 304 ff.

sich aber doch dahin aus: Deum causam dici peccati nonnisi indirecte, improprie, occasionaliter et per accidens. Zwar beweist der Zusammenhang, daß er damit nur den Begriff der Zulassung umschreiben wollte: allein der Satz klang zu anstößig, um nicht sehr bald von Gegnern mißfällig vermerkt zu werden.[1]) Ferner verrieth sich darin eine ungewöhnliche Auffassung, daß das ursprüngliche Ebenbild Gottes zwar als anerschaffen bezeichnet, aber in eine natürliche und übernatürliche Hälfte gespalten wird. Natürlich war dem ersten Menschen das Wissen Gottes und der Unsterblichkeit, Bewegung des Willens und Neigung zu dem erkannten Guten, Eigenschaften welche die menschliche Natur nur vollenden nicht übersteigen; übernatürlich besaß er die tiefere Einsicht in das göttliche Wesen, in seine eigene selige Bestimmung und völlige Freiheit derselben treu zu bleiben. Indem Calixt also die anerschaffenen Gaben theilt, will er es streng nehmen mit dem Begriff der menschlichen Natur; er will derselben auch in ihrer Reinheit nicht Größeres beilegen, als sie tragen kann, damit wenn nachher das Uebernatürliche verloren und das Natürliche verkürzt wird, doch der engere und unentbehrliche Umfang des Menschenwesens auch innerhalb der Sünde noch als vorhanden betrachtet werden könne.[2])

Vergleichen wir die Epitome mit den dogmatischen Disputationen: so hätte Calixt etwas Großartiges hervorbringen können, wenn er die Vorzüge beider in einer ebenso streng constructiven als stoffhaltigen Bearbeitung vereinigt hätte. Aber nur einzelne seiner Abhandlungen gediehen ihm zu einer so abgerundeten Vollständigkeit, keine in höherem Grade als die Schrift: De immortalitate animae, welche zugleich mit einem schmerzlichen Ereigniß seines Privatlebens zusammenhängt.[3]) Die Vereinigung der phi-

---

[1]) Epitome theol. l. c. p. 83.

[2]) Ibid. p. 59 sqq.

[3]) De immortalitate animae et resurrectione carnis liber unus, Helmst. 1627 (opera F. U. C. 1661), erschien kurz nach dem Tode seines ersten Sohnes Johann Erich, welchem am Schluß ein rührender Nachruf gewidmet ist. Henke, S. 405.

losophischen mit der exegetischen und gründlich historischen Behandlung ist im Ganzen, wie Henke treffend bemerkt, der modernen Monographie vorbehalten geblieben, Calixt hat ihr jedoch mit Glück vorgearbeitet und konnte kein günstigeres Object finden, um seinen theologischen Charakter zu bethätigen. Gerade dieses Thema gestattete ein rechtmäßiges Zusammenwirken aller theologischen Functionen und Erwägungen. Die Philosophie darf im Ganzen zu Gunsten einer psychologischen Anschauung auftreten, welche in der Seele einen unzerstörbaren Kern und ein unendliches mit dem Tode nicht abzubrechendes Streben wahrnimmt; selbst das Zeugniß des Aristoteles bleibt nicht ausgeschlossen.[1]) Zahlreiche Völkerstimmen, in deren Vorführung der Verfasser eine damals gewiß schwer zu erlangende Belesenheit entwickelt, bestätigen dieselbe Hoffnung.[2]) Und dennoch steht dieser Glaube wieder nicht so fest, um der biblischen Beweismittel zu entrathen. Die Zeugnisse beider Testamente, — denn auch das A. T. besagt mehr als die Sadducäer einräumen wollten, — stehen im innigsten Zusammenhang.[3]) Besonders aber gehört die Auferstehung des Leibes ebenso entschieden in die Offenbarung, wie die bloße Seelenunsterblichkeit der Vernunft erreichbar erscheint, so daß das Verhältniß des philosophischen zum theologischen und übernatürlichen Wissen durch dieses Beispiel erläutert wird.[4]) Höchstens für die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung, wenn man annimmt, daß die Theile des aufgelösten Körpers in materielle Atome zurückgehn, aus welchen sie ein schöpferischer Act Gottes wieder zu der früheren Gestalt verbinden wird, — höchstens für sie können rationale Gründe in Betracht kommen.[5]) Indessen lehnt Calixt scholastische

---

[1]) De immort. cp. I. II.

[2]) Ibid. cp. I, §. 5sqq.

[3]) Ibid. cp. III. IV.

[4]) De resurrectione cp. VIII, p. 79. Quum autem corporum ista resuscitatio tum glorificatio pendeat a libera Dei voluntate, non potest ea aliunde sciri aut demonstrari nisi ex revelatione, quae ab ipso libere itidem et gratiose facta pandat nobis tantam beatitudinem et ultimum finem nostrum concernens mysterium.

[5]) Ibid. p. 85sqq. gegen Origenes und Johannes Philoponus p. 101.

Demonstrationen mit Vorsicht ab und schätzt die Erklärungen der Kirchenväter um so höher, welche in diesem Falle die Einstimmigkeit des kirchlichen Alterthums höchst reichlich bezeugen.[1]) Ist nun noch die Paulinische Idee des verklärten Leibes und die Allgemeinheit des Auferstehungs- und Gerichtsacts besprochen und endlich die religiöse und sittliche Wichtigkeit dieser theils tröstenden theils mahnenden eschatologischen Erwartungen hinzugefügt:[2]) so ist Alles geschehen, was die wissenschaftliche Ausführung eines theologischen Lehrstücks erfordern mag. Aehnliche wenn auch weniger ausgeführte Abhandlungen könnten wir noch mehrere anführen. Vorsehung, Rechtfertigung, letztes Gericht, Sünde, Person Christi, — allen diesen Kapiteln und Fragen hat unser Schriftsteller auch ohne polemischen Nebenzweck besondere Dissertationen gewidmet.

Hoffentlich ist aus dem Vorstehenden schon einleuchtend geworden, was etwa Calixt als Theologe war und wollte, nämlich das Maaß und Gesetz der Wissenschaft soweit anwenden, als es dem Wesen der Religion und Offenbarung entspricht. Auch den kirchlichen Spaltungen gegenüber suchte er ein Maaß der Beurtheilung, zwar weniger eng als es die Meisten seiner Kirche handhabten, aber doch wieder bestimmt genug, um die natürlichen Grenzen der vorhandenen Gegensätze nicht unkenntlich werden zu lassen. Zur Linken bestreitet er unbedingt und grundsätzlich die Socinianer. Gegen sie als die Erneuerer Arianischer und Sabellianischer Häresie gelten die Gründe, mit denen die alte Kirche jene Ketzereien zurückweist, der laute Beweis der h. Schrift, die Ueberzeugung des Alterthums, welches jene Meinungen aus späterer pseudoapostolischer Ueberlieferung herleitete, das Bekenntniß der Märtyrer.[3]) Das Mysterium der Trinität und der Menschwerdung enthält die Summe und den Kern des christlichen Glau-

[1]) Ibid. cp. VIII, p. 47. cp. VII. Quid prisci ecclesiae doctores de resurrectione scripserint.

[2]) Ibid. cp. X, XI.

[3]) De sanctissimo trinitatis mysterio contra Socinianos exercitatio Helmst. 1645. §. 1. 2. 19 sqq.

bens, unterscheidet denselben wesentlich von jüdischer und Muhammedanischer Lehre und liegt jenseits aller Philosophie, aus welcher man vergeblich versucht hat, nach Platonischen Andeutungen ein äußerliches Abbild der Dreieinigkeit herbeizuziehn.[1]) Das ist das Hauptstück, in welchem die Kirche ihre Uebereinstimmung mit sich selbst als immerwährende Inhaberin der zur Seligkeit nothwendigen Glaubenserkenntniß in allen Zeitaltern nachweisen kann.[2]) Sie ist Siegerin geblieben über die häretischen Abirrungen des vierten und der nächstfolgenden Jahrhunderte. Und hätte die Kirche geirrt in diesen Ueberzeugungen: so würde, sagt Calixt, ihr Glaube an Einen Gott, wie sie ihn mit trinitarischen Bestimmungen vorträgt, diesen Namen gar nicht verdienen, sondern er wäre gerade ein Rückfall in den eben erst verworfenen heidnischen und vielgötterischen Irrthum.[3]) Kaum konnte Calixt, um von andern Socinianischen Meinungen zu schweigen, nach dieser Seite einen stärkeren Wall aufrichten. Ein zweiter Wall scheidet ihn für immer vom Papstthum, als dem Mittelpunkt des neueren und des Tridentinischen Katholicismus. Seit der academischen Antrittsrede von 1615[4]) und seit der Disputation zu Hämelschenburg hat unser Schriftsteller die kräftigsten Angriffswaffen wider den Erzfeind unermüdlich gerichtet. Eine sichtbare kirchliche Monarchie scheint ihm das Reich Gottes den irdischen Herrschaften gleichzustellen, die doch wieder nicht einem gemeinsamen Oberhaupt

---

[1]) Contra Socin. §. 2. Verumtamen, quod pace tantorum virorum dictum sit, etsi quae ex antiquis illis depromuntur, convenientiam quandam cum mysteriis habere videantur, reapse tamen toto coelo differre et nonnisi speciem quandam conformitatis ementiri existimamus.

[2]) Ibid. §. 29.

[3]) Ibid. §. 36. Christiani enim per universam οἰκουμένην longe lateque diffusi ad unum omnes divinis eum (Christum) honoribus afficiunt. Ab innumeris igitur ante hac cultis idolis non ad multa quidem, sed ad duo vel unicum, novum tamen se converterint et ita novae idololatriae obstrinxerint, si Christum verum Deum esse falso persuasi fuerint.

[4]) De pontif. Romano orationes III ed. F. U. Cal. Helmest. 1658. De primatu Rom. pontif. ibid. 1560.

unterworfen sind.[1]) Weder der geistige Grundgehalt des Christenthums noch die königliche Hoheit Christi verträgt sich mit einer Stellvertretung, auf welche die gesetzgebende Vollmacht des Herrn übergehen müßte.[2]) Handelt es sich aber nur um ein urtheilendes und schiedsrichterliches Forum: so bedarf es für das Fundamentale überhaupt keines solchen, für das Uebrige wird es besser durch eine Mehrheit als durch einen einzigen Glaubensrichter dargestellt werden.[3]) Indem Calixt auf alle Weise die Unnöthigkeit[4]) ja Untauglichkeit dieses Instituts nachweist, meint er stets das unbedingte und von den Jesuiten verfochtene, nicht etwa das gemilderte vor Zeiten mit dem Synodalprincip vermittelte Papstthum. Darf wirklich der Papst das Oberhaupt der allgemeinen Kirche sein und hat ihn Christus als Hohenpriester an seiner Statt der Welt zurückgelassen: so muß es darum geschehen sein, damit er auch streitige Glaubensmeinungen unfehlbar entscheide; seine Würde wäre auf einen besonderen göttlichen Willen zurückzuführen, wozu es aber an jeder irgendwie haltbaren Bürgschaft fehlt.[5]) Schriftprincip und Papstprincip werden gradehin als Widersprüche behandelt, und die guten Seiten der Papstherrschaft im Mittelalter entziehen sich natürlich den Blicken des Betrachters.[6]) In histo-

---

[1]) De visibili ecclesiastica monarchia contra Pontificios exercitatio, Helmest. 1644 recusa opera F. U. C. 1674 p. 13.

[2]) De visibili p. 19. 20. §. 23.

[3]) Ibid. p. 62.

[4]) De visibili p. 58. Ubi itaque creditur in filium Dei humani generis servatorem et redemptorem et alii alios diligunt, ut genuinos Dei filios et Christianos decet, ad determinandas quaestiones nulla opus est infallibilitate pontificia in se prorsus improbabili, veteribus omnibus ignorata, posterioribus et sequioribus demum seculis timide et per ambages proposita; tandem autem superiore seculo caeteris erroribus et superstitionibus in cumulum sive animose sive desperanter addita.

[5]) Conf. Cal. Praef. in G. Cassandri Dialogum de communione sub utraque specie.

[6]) Epitome theol. ed. G. Titius p. 212 sqq. De Pontificiorum circulo. Sehr richtig setzt hier Calixt auseinander, daß die gewöhnliche Begründung des hierarchisch-römischen Princips auf der einen Seite das Bedürfniß hat, dieses auf die Schrift selbst zurückzuführen, andererseits aber wieder Beweis-

rischer Beziehung hatte er leichtes Spiel. Einem Gelehrten wie er konnte es nicht schwerfallen, das volle thatkräftige Dasein der christlichen Kirche vor der Erhebung der Papstgewalt zu beweisen, die Romanisirenden Erklärungen der Canones von Nicäa und Sardica zu widerlegen,[1]) auf die neueren zweideutigen und zwiespältigen päpstlichen Entscheidungen über Gnadenwirkungen, Vorherbestimmung und unbefleckte Empfängniß hinzuweisen, welche das Ansehen der Päpste nur verdächtig machen. Ja es gelang ihm, von den Zeiten des Innocentius I. an eine ganze Reihe von Widersprüchen päpstlicher Gutachten aufzudecken, unter welchen keiner augenfälliger ist als der zwischen Johanns XXII. und Nikolaus' III. Erklärungen über den rechtmäßigen Begriff mönchischer Armuth.[2])

Aus einigen dieser polemischen Waffen läßt sich leicht auf die ganze Rüstkammer schließen. Schwieriger erscheint die Frage, wie weit denn an allen Irrthümern und Mißbräuchen der Römischen Kirche das Papstthum als solches verschuldet sei. Calixt geht nicht so weit, ihm alle Auswüchse des Aberglaubens aufzubürden, er nennt auch den Hochmuth und die Herrschsucht und Unwissenheit des Klerus als Quelle. Da aber diese Triebfedern wieder in das Papstthum auslaufen und in ihm ihre höchste Kraft erhielten, da von der Römischen Hierarchie zwar nicht Alles erfun-

---

mittel gebrauchen muß, welche die Bibel selbst von dem kirchlichen oder päpstlichen Ansehen abhängig machen. Zuerst also wird dahin geschlossen:

Quidquid scriptura sacra docet, ita se habet:

Scriptura sacra docet, quod infallibiliter sit verum, quidquid Rom. pontifex definit.

Ergo quidquid Rom. pont. definit, est infallibiliter verum.

Dann aber treten Gründe auf, welchen dieser Syllogismus unterliegt:

Quidquid Romanus pontifex definit, est infallibiliter verum:

Sed Rom. pontifex definit, quod quidquid scr. sacra docet, ita se habeat.

Ergo quidquid scriptura docet, ita se habet.

Beide Argumentationen sollen, indem sie abwechselnd in Kraft treten, sich gegenseitig stützen, bilden aber in der That nur einen logisch unmöglichen Cirkel.

[1]) De visibili eccles. monarchia p. 58.

[2]) Responsi maledicis Theologorum Moguntin. vindiciis oppositi pars II Helmst. 1646. 1672 p. 27 sqq.

den, aber doch genehmigt und zum eigenen Gewinn ausgebeutet worden: so durfte Calixt immer noch bei der alten reformatorischen Behauptung bleiben, daß in ihr die Lüge und der Krebsschaden des bisherigen Katholicismus enthalten sei.

Und nun noch einen Blick in die übrigen gegen die Römische Kirche gerichteten Streitschriften. Sie versetzen uns scheinbar in die reformatorische Zeit zurück, indem sie längst verworfene Dinge aufs Neue gründlich in Untersuchung ziehn. Die gelehrte und feine Apologetik der Jesuiten nöthigte damals zu einer abermaligen und verschärften Prüfung der christlichen Geschichte. In dieser Hinsicht verbindet Calixt gelehrte Gründlichkeit und historische Umsicht mit reformatorischem Eifer und steht als Muster für eine Zeit da, wo die Polemik selten den rechten historisch-kritischen Weg einzuschlagen pflegte. Einrichtungen und Satzungen wie Fegefeuer, Privatmessen, Kelchentziehung, Mariendienst, Cölibat, Transsubstantiation haben eine unter sich ähnliche Entstehungsgeschichte. Dem Alterthum sind sie fremd oder nur in Verbindung mit häretischen Grundsätzen bekannt; dann folgt eine Zeit abweichender Gebräuche und Auffassungen; die Neuerung tritt als Privatsache oder in einzelner Gegend auf, bis sich das Gewicht des kirchlichen Interesse hineinlegt und nach Hinzufügung scholastischer Gründe und Erklärungen das anfangs nur Erlaubte zum Gebotenen erhebt. Das bedeutendste Beispiel für die genetische Anschauung bot der Cölibat. Der Beweis, daß die früheste Enthaltsamkeit von der Ehe mit gnostischen Principien verbunden erscheint, daß dann Vorurtheile aufkommen und entlegene untergeordnete Synoden die Ehe zur Licenz herabsetzen, daß viel später und nach den schwersten Kämpfen das päpstliche Verbot durchdringt, die Sammlung der folgenden Thatsachen bis zu der Opposition des 15ten Jahrhunderts, die Widerlegung der üblichen Nützlichkeits- oder klerikalischen Anstandsgründe, die Vergleichung dieser Ergebnisse mit der jesuitischen Theorie, — ist Calixt so trefflich gelungen, daß seine Monographie „von der Ehe der Kleriker" die ihr vorangehende Literatur ganz eigentlich abschließt und noch dem heutigen Leser gute Dienste

leistet.[1]) Nicht minder soll die Abschaffung des **Laienkelches** ein Denkmal der ärgsten und darum auch so schwer gebüßten menschlichen Verkehrtheit und päpstlichen Hartnäckigkeit sein, welche die schlechtesten und künstlichsten Argumente hinreichend fand, um sich über den ausdrücklichen Befehl Christi hinwegzusetzen.[2]) Die **Kritik** des Meßopfers verräth große Kenntniß der liturgischen Quellen und gelangt zu dem Resultat, daß die Meßhandlung, weil sie den Geopferten nicht bloß nennt sondern unter Gebet und Danksagung Gott darbringt, allerdings in mehrfacher Beziehung einem Opfer gleiche, aber nur nach Zweck und Materie nicht formell, weshalb denn von einer priesterlichen Wiederholung des Opfers nicht die Rede sein dürfe; und damit sei der Anknüpfungspunkt für Seelenmessen u. a. Folgerungen genommen.[3]) Dasselbe Moment der Priestergewalt wird denn auch hauptsächlich für die Erklärung der Transsubstantiation benutzt. Die *μεταβολή* der Kirchenväter bezeichnet zwar schon eine Art von Wandelung, aber

---

[1]) De conjugio Clericorum tractatus. Helmest. 1631. Francof. 1653. Im Anhang sind angeschlossen Uldarici Augustani pro conjugio Clericorum epistola, G. Cassandri et G. Wicelii de coelibatu et conjugio Clericorum sententia, nebst einigen andern Urkunden.

[2]) Theses de calice dominico omnibus porrigendo. Helmest. 1636. §. 17. Caeterum observare hic est indolem humanae perversitatis sive potius pontificiae pertinaciae. Quod nullo idoneo auctore contra nondum dicam praeceptum domini, sed indubitato contra priscam universae ecclesiae consuetudinem invectum erat et hactenus ita frequentabatur, ut tamen alterum, a quo Christi institutio et antiquitas staret, non improbaretur, ubi reprehendi coepit, non satis erat excusari vel defendi, sed ita stabiliri, ut alterum penitus interdiceretur et exploderetur.

[3]) De sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili contra Pontificios exercitatio academica. Helmest. 1644. Vgl. bes. §. 46—49. 92. 95. Quia igitur in missa fidelium praesens est corpus in mortem traditum et sanguis in remissionem peccatorum effusus, non potest dubitari, quin ibidem sit ipsum illud sacrificium victima sive hostia, quae in cruce fuit oblata, nempe si materiam spectes sive sacrificium materialiter capias. At si formaliter vel si rationem offerendi ac sacrificandi spectes, nulla quae proprie sacrificium dici aut haberi queat, occurrit: mors enim domini — — hic nec iteratur nec iterari potest etc. Vgl. noch G. C. Exercitatio de missis solitariis contra Pontificios instituta. Helmest. 1650.

keine substantielle, und für die Annahme einer solchen entschieden sich nur darum Papst und Klerus, weil es ihrem Ehrgeiz entsprach, das Wunder einer mutatio oder conversio substantialis von der priesterlichen Consecration herzuleiten.[1]) Der Schriftsteller übersieht hier nicht allein das dogmengeschichtliche Material der lateinischen Kirche, sondern selbst das der griechischen und erwähnt z. B. den eigenthümlichen Gebrauch der Griechen, nach welchem die Elemente zuerst auf den Tisch gestellt und gesegnet und später auf dem Altar vollständig geweiht werden (missa praesanctificatorum)[2]). Aus dem Wahn der Transsubstantiation folgt nun von selbst der Aberglaube der Hostienverehrung. Haben hiermit die Pontificier das Vergehen einer wirklichen Götzendienerei begangen? Das bejahten die Reformatoren, Calixt räumt es von Solchen ein, welche die leichtsinnige Willensrichtung hatten, Gott selbst durch den Hostiendienst zu erniedrigen.[3]) Auch würde, meint er, wäre nur die Transsubstantiation von den Gegnern preisgegeben, die sonstige Außenseite der katholischen Meßhandlung, weil sie leicht etwas Gemeinsames darbietet, keiner kirchlichen Ereiferung mehr werth sein.[4])

Im Vergleich mit dieser höchst gründlichen reformatorischen Kritik kann es auffallen, wenn Calixt gegen die eigentlich dogmatischen Bestimmungen des neueren Katholicismus nicht schärfer zu Felde zieht. Seine Betrachtung des Tridentinischen Concils ist im Ganzen glimpflich gehalten. Man soll sich den gesammten Glaubensstoff in vorangehende, in constituirende und bloß fol-

[1]) De transsubstantiatione contra Pontificios exercitatio. Helmest. 1645, recusa curante F. U. C. 1675. §. 12 p. 12.

[2]) Ibid. §. 69 p. 93.

[3]) Ibid. §. 72 p. 98. Nascitur itaque quaestio, num omnes hodie Pontificii et ante coeptam reformationem majores nostri sint aut fuerint idololatrae? Durum sane et asperum et supra quam dici potest omnibus dolendum, si omnes illi veri idololatrae fuerint.

[4]) In dieselbe Schriftenreihe gehören noch: De igne purgatorio. Helmest. 1643. — De cultu s. Mariae virginis. Helmest. 1650. — De jejuniis commentariolus auctore G. C. et H. Höpffnero. Hann. 1655.

gerade Theile zerlegt denken.[1]) Die mittleren oder eigentlich grundlegenden hat das Römische Princip freilich nicht angetastet, dafür aber in den Festsetzungen der ersten Art, z. B. über Bibel, Kanon und Apokryphen, und in den dritten folgernden Sätzen jede Einigung abgeschnitten. Die Lehren von Sünde, Rechtfertigung, Buße, guten Werken gehören unter die articuli consequentes; der Kritiker geht sie einzeln durch, bemerkt vom Lutherischen Standpunkte das Mangelnde, Fehlerhafte oder Verdunkelnde und Irreleitende, verhehlt aber nicht, daß diese Irrthümer an sich erträglicher sein würden, wenn sie nicht einerseits mit einer mißverständlichen zuweilen nur gewisse unglückliche Ausdrücke Luthers ausbeutenden Auffassung der protestantischen Ansicht verbunden wären, und wenn sie nicht andererseits das kirchliche Anathem hinter sich hätten.[2]) Unheilbar macht sie also erst die Ausschließlichkeit ihrer Geltendmachung, die überall mitsprechende Willkür des Papstthums, das alle Abweichungen verdammt; daher weisen die einzelnen Satzungen wieder auf den leitenden Gedanken des ganzen Concils zurück. Aber was bedeutet für uns diese im Einzelnen gemilderte, principiell aber streng durchgeführte Beurthei-

[1]) Consideratio doctrinae pontificiae juxta ductum concilii Tridentini ed. F. U. C. Helmest. 1659. 72. (Opus posthumum) p. 2. Quae ad fidem pertinent, in antecedentia, constituentia et consequentia alibi dispescuimus. — Si de antecedentibus et consequentibus agatur, haud temere progrediendum erit ad posterius effatum. Turbavit hic omnia et schisma, quod in ecclesia exortum erat, irreconciliabile reddidit concilium Tridentinum, dum multa talia hactenus indifferentia sive libertati opinandi relicta in alterutram partem plerumque autem deteriorem sub anathemate determinavit atque ita omnem conciliationis spem, quamdiu ipsum apud alteram partem vigebit et valebit, ademit.

[2]) Consideratio p. 10. 12. 16. 22. Tridentini — meliorem verioremque sententiam, quod omnium deterrimum, anathemati subjecerunt. — Observandum asperiores seu incommodas quasdam B. Lutheri loquutiones arripi in hac Sessione a Tridentinis et anathemate notari, a Chemnitio autem in examine expositas esse. p. 35. Hisce ita expositis et perceptis facile intelligi potest, quomodo synodus Tridentina totam hanc doctrinam partim intricarit partim depravarit et opiniones tum falsas tum incertas et mere scholasticas sub anathemate definierit.

lung? Die herrschende Lutherische Polemik verfuhr nicht so, sondern war mehr bedacht, die Falschheiten des Römischen Systems aufzuzählen und rein materiell zu widerlegen und zu entkräften, als sie nach einem innerlich wirkenden Princip zu messen. Auch konnte die Exclusivität gegnerischer Meinungen an sich nicht füglich zum Vorwurf gemacht werden von Solchen, die ihrerseits gleichfalls nur ein schroffes Für und Wider, nur eine ausschließliche Billigung und Mißbilligung gelten ließen.

In einer andern Richtung begegnet uns Calixt als Bearbeiter der christlichen Moral. Zwar ist er innerhalb der protestantischen Literatur nicht eigentlich deren Gründer, da, wie neuerlich erwiesen, in der Luth. Kirche seit Melanthon einige und in der reformirten sogar zahlreiche Schriften dieser Gattung vorangegangen waren. Dennoch hat er immer Viel dazu beigetragen, daß die Ethik von nun an nicht mehr vernachläßigt, sondern bestimmter in die Reihe der theologischen Disciplinen aufgenommen wurde. Einer Würdigung seiner Epitome theologiae moralis (zuerst 1634) bedarf es nicht mehr. Es ist hinreichend gezeigt,[1]) daß dieser unvollendet gebliebene Entwurf keine philosophisch unabhängige, sondern eine streng mit dem dogmatischen System verbundene Moral bezweckt, und gerade dadurch gewinnt derselbe an Wichtigkeit, weil der Verfasser ganz aus seiner Theologie herausarbeiten wollte und für Materien, die wohl auch im Artikel von der Heiligung und vom Gesetz hätten ausgeführt werden können, dennoch eine selbständige Behandlung suchte. Die Anlage des Büchleins erinnert an die andere dogmatische Epitome und die in derselben eingeschlagene analytische Methode, dagegen ist die Ausführung flüchtig und weniger gelungen. Das Subject der Moraltheologie ist der wiedergeborene Mensch, von ihm ist auseinanderzusetzen, durch welche Handlungsweise er den empfangenen Gnadenstand unter den Gefahren der noch vorhandenen Sündhaf-

[1]) Vgl. Henke, I, S. 508ff. u. die daselbst citirten Abhandlungen von Pelt, Schwarz u. Schweizer. Mit Recht urtheilt Henke minder günstig über die Epitome als dies früher hergebracht war.

tigkeit zu behaupten und zu befestigen habe. Dies geschieht durch ein Zusammenwirken natürlicher und übernatürlicher Acte, welche demselben höchsten Ziele zustreben und in dem einwohnenden heiligen Geist ihre Quelle haben; die geistigen Potenzen, in denen sie sich bewegen, sind die des Verstandes, des Willens und der Neigung (appetitus).[1] Im zweiten Abschnitt tritt dann der göttliche Wille als objectives Princip alles Handelns auf. Calixt folgt ganz seiner Gesinnung, wenn er im natürlichen Recht und Gewissen einen dunkeln Abdruck höchster Normen vorfindet, aber freilich einen so dunkeln, daß alle bestimmteren Folgerungen in Widerspruch, Verwirrung und Verkehrtheit auseinander gegangen sind. Die außerordentliche Hülfe des deutlich ausgeprägten Willens der Gottheit kann daher nicht entbehrt werden, selbst für den Stand der Wiedergeborenen nicht; nach diesem Maaßstabe und zugleich mit Anknüpfung an das natürliche sowie das gesellschaftliche und positive Recht ist es nöthig geworden, eine besondere theils kirchliche theils bürgerliche Gesetzgebung zu schaffen. Man kann sich das ganze christliche Gemeinwesen unter göttliche Gesetze dergestalt gestellt denken, daß einige derselben den Glauben und die Sacramente, andere die Sitten vorschreiben und regeln; doch bleibt der Unterschied, daß die Anwendung des Gebotenen in der einen Richtung unmittelbar, in der andern auf abgeleitete Weise also durch positive Legislation erfolgt. Mit dieser Auseinandersetzung „von den Gesetzen,"[2] die einige interessante Stellen enthält, bricht das Fragment ab.

Für sich allein würde dieser Entwurf uns von Calixt's starkem Interesse an dem sittlichen Willen des Christenthums noch nicht hinreichend überzeugen; es kommt aber hinzu, daß demselben Gesichtspunkt überall Rechnung getragen wird, so oft sich zu allgemeinen Wesensbestimmungen über die christliche Religion Gelegenheit findet. Und eben darin verräth sich der Melanthonische Standpunkt. Dies hinzugenommen hat

[1]) Cal. Epit. theol. mor. ed. F. U. Cal. Helmst. 1662 p. 17.
[2]) Ibid. p. 45 sqq.

uns hoffentlich das Bisherige mit der Eigenthümlichkeit unseres Schriftstellers bekannt gemacht. Derselbe vereinigt in sich Gründlichkeit historisch-dogmatischer Untersuchung, maaßhaltende wissenschaftliche Ruhe, rationale Methode und Vertrauen zu dem Werth ernster Forschung überhaupt. Er ist scharf in der Bezeichnung gewisser durchschlagender Principien, milde und abwägend, wo geringere Differenzen in Betracht kommen, und endlich stets geneigt, das christliche Wesen nicht dem bloßen Dogma ohne Rücksicht auf die sittliche Bethätigung anheim zu geben. Dieselben Eigenschaften deuten auf den Charakter seines im Folgenden darzustellenden Synkretismus.

III. Der Katholicismus des Calixt.

Seit die christliche Religion sich als Gemeinschaft entwickelt hat, bestand jederzeit unter ihren Bekennern der Unterschied, daß sie das Eigenthümliche in deren Erscheinung zu dem Allgemeinen, welches sich unmittelbar aus der Idee der Religion zu ergeben schien, in ein ungleiches Verhältniß setzten. Einige empfingen gleichsam das Christenthum aus der Hand der Religion, die Andern alle Religion lediglich aus der Hand und in der Gestalt des Christenthums. Hieraus erwuchs eine Schwankung des christlichen Bewußtseins, welche obwohl beschränkt durch den jedesmaligen Geist der Gesammtheit doch in keinem Zeitalter ganz gefehlt hat. Und ebenso seit die christliche Kirche in große Kirchenparteien auseinander gegangen war, mußte jede derselben die ähnliche Verschiedenheit in sich aufkommen lassen, nach welcher die Mehrzahl ihrer Mitglieder aus dem allgemein Kirchlichen in die besondere Richtung ihrer Kirchlichkeit kräftig und einseitig verdrang, Einige aber aus dieser sich in jenes wieder zurückgezogen fühlten. Selbst der Römischen Kirche ist das letztere Streben niemals völlig fremd gewesen, in der protestantischen mußte es stärker und stetiger wirken. Daß und warum Calixt nicht der singularisirenden Strömung, die in seiner Zeit und Kirche herrschte, sondern der generalisirenden überwiegend gefolgt, ja in

dieser vorangegangen ist, kann nach dem Vorigen nicht mehr zweifelhaft sein. Er suchte im Christlichen das Religiöse, gläubige Erkenntniß der Gottheit und Uebereinstimmung mit ihrem Willen; die feindliche Haltung gegen das Nichtchristliche hielt ihn nicht ab, auch dort einiges Verwandte zu bezeichnen und nach den Wegen zu forschen, auf welchen selbst Juden und Muhammedaner für die christliche Sache herangezogen werden könnten.[1] Er suchte ferner im Lutherischen wieder das katholisch Kirchliche als den wahren Kern des Protestantischen und Reformatorischen, welches jedoch durch allzu große Werthschätzung gewisser Meinungen sich selbst ein singuläres Ansehen gegeben und die wahre christliche und kirchliche Heimath in den Hintergrund gedrängt habe. Daß er Beides that, war ihm nothwendig, wie er es that, war sein Verdienst. Die schärfste Kritik gegen das Römische Princip hinderte ihn nicht, am Inhalt dieses Systems das theils Gesunde theils noch Erträgliche nicht nur anzuerkennen, sondern auch zur Feststellung eines gemeinschaftlichen Bodens zu benutzen. Da aber auf Seiten der Reformirten kein Gegensatz des Princips im Wege stand, so war dies das nächstliegende praktische Gebiet, auf welches seine erweiternde und vereinigende Thätigkeit sich erstrecken mußte. Seine theoretischen Anschauungen dehnte er über die ganze Kirche und Christenheit aus, hielt sich aber mit der praktischen Anwendung wenn nicht vollständig doch meistentheils innerhalb der evangelischen Grenzen fest, und wir müssen diese Unterscheidung deshalb voranstellen, weil sie uns zur übersichtlichen Kenntniß und Anordnung seines Synkretismus den richtigen Gesichtspunkt darbietet.

Nachdem Calixt längere Zeit und ziemlich unangefochten rein gelehrte und wissenschaftliche Zwecke verfolgt hatte: sah er sich zu kühneren Schritten theils durch geistesverwandte Regungen ermuntert, theils durch kecke Angriffe herausgefordert; er begann seine praktisch-kirchlichen Ideen vorzutragen. Die Schriften des Cassander und de Dominis von katholischer Seite und des Pareus von reformirter fanden lebhafte Beistim-

---

[1]) Calixti Orationes selectae p. 69 sqq. Vgl. Henke, a. a. O. S. 480. 81.

mung in einem Manne, der schon damals überzeugt war, es bedürfe einer kirchlichen Annäherung und Eintracht, solle die Kirche erneuert, ja die gesammte Gemeinschaft der christlichen Welt vom Untergange gerettet werden, und selbst das Gegensätzliche müsse friedlicher und klarer als bisher und auf sichern Grundlagen zur Berathung kommen.[1]) Im Jahr 1631 erschien der unermüdliche Duräus in Deutschland. Gleichzeitig wurde unter politisch drangvollen Umständen das Leipziger Religionsgespräch abgehalten. Wenn hier sogar ein Hoe von Hoenegg sich halbweges herbeiließ, — welch' ein Antrieb für den in Leipzig nicht anwesenden Calixt, solchen Versuchen seinerseits zu Hülfe zu kommen! Aehnliche und durchgreifendere Zwecke hatte die von Herzog Friedrich Ulrich beschickte doppelte Frankfurter Zusammenkunft (1633 und 1634), und es war nicht Schuld der Versammelten, daß sie sich mit einer Empfehlung der Friedensentwürfe des Duräus begnügen mußten.[2]) Calixt selbst hatte kurz vorher den empfindlichsten Angriff erfahren. Barthold Neuhaus (Nihusius), ehemaliger Schüler von Martini und Calixt, hatte auf späteren Reisen, ehrgeizig und schwankend wie er war, Mißfallen am Protestantismus gefunden, war dann 1616 in Cöln sehr förmlich „papistificirt"[3]) und für seinen Uebertritt durch eine ansehnliche Pfründe in Hildesheim belohnt worden. Jetzt betrug er sich als echter Apostat, der seine alte Freundschaft ins Gesicht schlägt.[4]) In seiner bekannten von den Katholiken mit Jubel aufgenommenen Ars nova (1632) wollte er über die alten Lehrer triumphiren; gerade Calixt und dessen Schüler Hornejus, die er als freisinnige Protestanten kannte, rückte er mit hämischer Ironie das protestantische Princip in der beschränktesten Form vor. Die neue

---

[1]) Vgl. Calixt u. d. Synkr. S. 46.

[2]) Henke, a. a. O. S. 502 ff.

[3]) So sagt Calixt in der Digressio de arte nova p. 133 von einem Briefe des Neuhaus an Hornejus: qua nos salutabat seque Coloniae intus et in cute papistificatum degere significabat.

[4]) Genaueres über den Lebensgang des Mannes und sein früheres Verhältniß zu Calixt s. bei Henke I, S. 241. 338. 494.

Kunst, wollte Neuhaus sagen, besteht in der besonderen Fertigkeit, mit einer einzigen Schriftstelle Viele von den Römischen zu gewinnen; Protestanten wie Calixt und Hornejus seien im Besitz dieses trefflichen Kunstmittels, müßten aber auch davon Gebrauch machen, da die Katholiken dergleichen Beweise abzuwarten und bis dahin der so lange Zeit gültigen und unbestrittenen Auctorität ihrer Kirche zu vertrauen hätten.[1]) So verschiedene Anregungen drangen ziemlich gleichzeitig auf unsern Theologen ein. Aber es lag in der Tüchtigkeit seines Strebens, sich weder zerstreuen noch einschüchtern zu lassen; indem Calixt sich aller ihm dargebotenen Hülfsmittel bemächtigte und selbst neue Streitkräfte herbeizog, wußte er auch das scheinbar Fremdartige zu benutzen, und die „Digression" gegen Neuhaus mußte seinem Hauptzweck dienen.

Denn bei Weitem die Mehrzahl seiner nun zu besprechenden Arbeiten bezog sich auf die große Lebensaufgabe, die deutsche Christenheit zur Besinnung zu bringen und die Confessionen aufzuklären über den Grund und Grad ihrer Entgegensetzung, damit sie der Schätzung ihrer selbst fähig und der berechtigten Annäherung geneigt würden, die protestantischen Bekenntnisse aber von willkürlichen oder erkünstelten Scheidungsgründen und inhaltslosen theologischen Auswüchsen ablassen möchten. Das ganze Unternehmen forderte eine doppelte Leistung. Zuerst die Aufstellung eines wahrhaften christlichen Katholicismus, als des wichtigsten Prüfsteins allseitiger Ansprüche an den Besitz des Christenthums. Sodann war die kritische Vergleichung der beiden evangelischen Glaubensweisen nöthig, diese aber vom Standpunkt einer unbefangenen der Eintracht geneigten reinigenden Beurtheilung. Ein Drittes fügte seine tiefere Wissenschaftlichkeit hinzu, daß er nämlich niemals innerhalb der bloß kirchlichen Erwägungen stehen blieb, sondern in das feinere Theologische

[1]) Ars nova, dicto sacrae scripturae unico lucrandi e pontificiis plurimos in partes Lutheranorum, detecta nonnihil et suggesta theologis Helmstetensibus G. Calixto et C. Hornejo, qui monentur imo etiam atque etiam rogantur, ne compendium hoc negligant. Hildesh. 1632.

vordringend auch durch wissenschaftliche Aufschlüsse das steife gelehrte Herkommen zu durchbrechen wußte.

Die erste Aufgabe war hauptsächlich historischer Art und schloß sich an die Bekämpfung der Römischen Kirche, der vermeintlichen Inhaberin des einzig katholischen Princips an. Ihr wurden seit dem J. 1629 die Ausgaben des Augustin und Vincentius, die Vertheidigung gegen Neuhaus, die späteren Streitschriften gegen die Kapuziner und den Landgrafen Ernst von Hessen so wie mehrere Abhandlungen gewidmet. Jede Verständigung über die „wahre christliche Religion und Kirche," sagt Calixt, hat von dem Vorurtheil abzulassen, als ob deren Wahrheit erst neuerdings recht offenbar geworden wäre. Diese Neuheit wäre ein Abbruch von ihrer Wahrheit; das Christenthum muß, wie es mit der Menschheit schon beginnt und dem Judenthum den Vorrang des Alters nicht lassen darf: so auch dem ersten Zeitalter nach seinem historischen Eintreten mit der Fülle der Wirkungen auch den wesentlichen Inhalt mitgetheilt haben, der Inhalt selber darf niemals in Hauptsachen abhanden gekommen sein.[1]) Die Uebersicht der Kirchengeschichte stößt nirgends auf Spaltungen, welche den Faden des christlichen Lebens durchschneiden. Die Kirchen irren, wenn sie sich einzeln an die Stelle der christlichen Gesammtheit setzen, deren Merkmale freilich keiner ganz abgehen werden.[2]) Wenn von evangelischer Seite die Lehre von „Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und ewiger Seligkeit durch den Glauben um des Herrn Christi und nicht um eigener Verdienste willen"[3]) als die

[1]) Vgl. im Allgemeinen den Discurs von der wahren christl. Religion und Kirchen und deren Zustand; Helmst. 1633. 1687, und die sehr verwandte ebenfalls für Laien bestimmte Schrift: De vera christ. religione et ecclesia earumque statu discursus. Helmest. 1633. 1687.

[2]) De vera rel. §. 28. Utimur religionis voce secundum vulgarem et male receptum usum, quum vel de qua est sermo magis ecclesiae quam religionis vox conveniat. Nempe non diversae religiones sed circa unam christ. religionem dissidentes et schisma passae ecclesiae erant conciliandae.

[3]) Discurs §. 69. De vera rel. §. 69. Pontificii quidem doctores de meritis operum satis prolixe disputant, cessant tamen apud eosdem curiosae istae speculationes, quum primum ad rem ipsam et ad praxin ventum fuerit,

grundlegende hingestellt wird: so brauchen wir nur von der genauen Formulirung abzusehen, dann werden ihr auch Römischgesinnte nicht mehr widersprechen, — Beweis genug eines vorhandenen Consensus, welchen zu verdecken oder zu entkräften die Päpste hier und die Zänker und Rechthaber dort so beschäftigt gewesen. Nach Maaßgabe dieser vorhandenen Uebereinstimmung auch den Streit der Kirchen zu beurtheilen und demzufolge die Gegensätze geringer zu veranschlagen, heißt noch nicht die Lehre der Willkür preisgeben, es heißt nur die Grundsteine von den etwa hier oder dort darüber gelagerten Stoppeln, Holz- und Heumassen, von Zuthaten und Nebendingen unterscheiden.[1])

Aber wo liegen diese Grundsteine der Lehre und was enthalten sie? Calixt verwendet unermüdlichen Fleiß auf den Beweis des nothwendigen christlichen Glaubensfundaments. Sein tiefes Mißfallen an den Verwicklungen der Gegenwart bestärkte ihn nur noch in dem Vertrauen zu den ehrwürdigen und unangetasteten Bestimmungen des kirchlichen Alterthums; seine ganze Geschichtsanschauung drängte unweigerlich auf ein einfacheres im Ganzen noch ungespaltenes und nur mit wenigen Fragen beschäftigtes Dasein und Zeitalter der Kirche, und es mußte ihm willkommen sein, sich an alte und unverdächtige Zeugen wie Augustin und Vincentius[2]) anzuschließen. Schon die Präscriptionen des Ter-

quam non in umbra disputatur, sed serium istud certamen oculis in morte natantibus atra cernitur. Haud equidem inventum iri inter Pontificios aliquem, qui prodire et coram divino judicio bonorum in mortali hac vita exantlatorum operum praemium vitam aeternam poscere ausit.

[1]) Discurs §. 67.

[2]) Augustini de doctrina christ. libri IV, De fide et symbolo lib. I, Vincentii Lerin. commonit. G. Cal. recensuit et edidit Helmest. 1629. 1655. Die Vorrede Calixts entwickelt die Principien des alten Katholicismus mit Anwendung auf die Gegner zum Nutzen seiner Schüler und anderer unbefangener Leser. Denn wenn die heutigen Lehrer dieselben Grundsätze hätten und den Alten an Milde und Mäßigung glichen (Prooemium p. 89 ed. 1655): plus concordiae et minus dissidiorum ecclesia haberet et spes esset, primaevam speciosam faciem una cum pace et tranquillitate ei aliquando redituram, cessaturas altercationes nec scholas theologorum ludos et arenam gladiatorum amplius fore atque adeo schismata si non penitus sublatum tamen mitigatum iri.

tullian gegen die Ketzer haben den guten Sinn, daß das Ursprüngliche und Einstimmige gegenüber der singulären späteren Meinung gelten soll.[1]) Und davon ist es nur eine weitere Consequenz, wenn Spätere der allgemeinen Kirche einen gewissen einstimmig, überall und von Anfang an festgehaltenen und darum unverlorenen und unzweifelhaften Glaubensinhalt beilegen, ohne welchen sie ja ihres Namens niemals würdig gewesen wäre, noch den Ruhm ihrer ersten thatenreichen Jahrhunderte behaupten dürfte. Mit Recht vindicirt daher Vincentius der katholischen Kirche die drei Attribute des Alterthums, der Allgemeinheit und Einstimmigkeit (antiquitas, universalitas, consensio).[2]) Zwar einzeln genommen genügen diese Eigenschaften nicht; hohes Alter für sich beweist Nichts, denn wie frühzeitig tauchten die Gnostiker auf, ebenso Allgemeinheit oder Einstimmigkeit für sich, denn welche Verbreitung hat sich das Papstthum im Occident gegeben! Aber wo sich dies Dreifache ergänzt und zusammenfindet, da liegt der Kern des christlichen Wesens.[3]) Nur die ersten Jahrhunderte haben den Vorzug, daß sie uns ein geschlossenes Ganze, eine Einheit und Allgemeinheit im Alterthum vor Augen stellen; sie sind die ersten Bildner und treuen Bewahrer der Katholicität, und wem in dem grundlegenden Ausdruck des Glaubens ihr Ansehen zur Seite steht, der wird vor jedem späteren kirchlichen Forum als Christ anerkannt werden müssen, von Gott aber Gnade und Seligkeit hoffen dürfen.[4]) Und zugleich ist dieser altkatholische

---

[1]) Prooemium l. c. p. 30. 31.

[2]) Prooemium p. 37. Dieselbe Auseinandersetzung findet sich sehr vollständig in der Digressio de arte nova p. 197. 396 sqq., in dem Responsum maledicis Moguntin. Theol. oppositum p. 20, in den Actis inter Ernestum Hassiae Landgravium p. 126, in der Schrift De veritate christ. rel. und anderweitig.

[3]) Prooemium in Aug. et Vinc. p. 30. 31. De vera christ. rel. §. 93. p. 99. Antiquitas nudata consensu nullius est oboli. Bei dieser Gelegenheit erwähnt C. den Ausspruch des Caselius: Quae religiosissimi omnibus saeculis omnibus locis inter se consentientia tradiderunt, ea demum sunt ἀληθῶς καθολικά.

[4]) Sin prima saecula a tuis partibus steterint, sequentium suffragia citra caussae detrimentum potes omittere, et si attuleris, magis abundans erit probatio quam necessaria. Ad summum si a primo, ad quod apostoli ipsi

Lehrgehalt erkennbar, während die Menge der in den neueren Kirchen herrschenden Meinungen kaum noch eine Uebersicht gestattet.[1] Wenn jeder Streit eines gemeinsamen Maaßstabes und allseitig anerkannten Feldes bedarf: so bietet sich dasselbe hier um so nothwendiger dar, als keine nachherige Kirchenentwickelung ihres Zusammenhanges mit der gemeinschaftlichen ältesten Heimath vergessen darf. Die weiteren Folgerungen dieser keineswegs auffälligen Ansicht, in der sich Calixt mit vielen Zeitgenossen begegnete, und die von Cassander und Dominis zuletzt und mit Geschicklichkeit vorgetragen worden, zählen wir kürzlich einzeln auf. Erstens fand er die einfache Jedermann faßliche Lehrsumme im apostolischen Symbol niedergelegt, nicht weil er dessen apostolische Abfassung annahm, sondern, wie er sagt, weil es das Gegenständliche des christlichen Glaubens in eine synopsis articulorum zusammenfasse. Die kleinen Abweichungen der Rufinischen Recensionen berühren den Sinn nicht; im Ganzen ist es dieselbe Glaubensregel, wie sie Irenäus und Tertullian aufstellen und wie sie als Taufbekenntniß der alten Kirche die Aufnahme jedes Einzelnen in die Gemeinschaft bedingt, und selbst Scholastiker und Jesuiten wagen ihr den fundamentalen Werth nicht abzusprechen.[2] Zweitens mußte Calixt, bewogen durch die Erklärungen des kirchlichen Protestantismus, die Glaubensdecrete der älteren Concilien in gleicher Dignität hinzufügen. Der katholische Symbolkörper reicht also vom Nicänischen bis zum Chalcedonischen Symbol mit Einschluß der synodalischen Entscheidung gegen die Pelagianer, und nur sofern diese feineren Bestimmungen mehr dem Lehrstande als dem Bewußtsein der Laien und Ungebildeten angehören, haben sie mit dem Apostolicum nicht die gleiche religiöse Nothwendigkeit.[3] Auch Luther betrachtete die ökumenischen Symbole und

---

et canonici scriptores pertinent, proxima quattuor saecula in tuam sententiam consensuerint, praescriptione antiquitatis vicisti.

[1]) Epitome theol. mor. una cum digressione, Helmest. 1662 p. 187. 208.

[2]) Vgl. bes. Responsum Mogunt. oppositum §. 35. sqq. p. 40.

[3]) Prooemium in August. et Vincent. cp. 48. De vera christ. rel. §. 94. Discurs §. 95. 64.

nächstfolgenden christologischen Satzungen der Concilien als polemisch nothwendige Verfeinerungen des apostolischen Bekenntnisses, und nach Calixt enthalten sie wenigstens keine materiellen Zuthaten, auf welche nicht schon der einfachere biblisch formulirte Glaube hinwiese. Drittens dürfen die genannten Lehrentscheidungen nicht isolirt noch unabhängig von der kirchlichen Majorität gedacht werden, aus der sie hervorgegangen sind. Wie derselbe Glaubensinhalt der Hauptsache nach in den vornehmsten bischöflichen Ortschaften geherrscht, sich vererbt und gegen willkürliche Aenderungen aufrecht erhalten hat, so daß er dann durch die Beschlüsse der Concilien obsiegte: so darf gesagt werden, daß die Kirche ihre unentbehrliche Lehrsubstanz zwar ursprünglich aus dem Worte Gottes empfangen, doch aber in gewissem Sinne sich selbst gegeben und angeeignet habe.[1]) Durch faktische Uebereinstimmung der Mehrheit, durch Stetigkeit der Fortpflanzung ist sie die ihrige geworden. Hier haben wir den consensus patrum oder die katholische altkirchliche Tradition, welche Calixt als zweiten dienenden Hülfsbeweis dem Schriftprincip zur Seite stellt. Die Kirchenväter, sagt unser Schriftsteller, sind der Mund des orthodoxen Glaubens. Ihr Consensus bildet den gesunden Stamm der Lehre, zwar umrankt von den Privatmeinungen der Einzelnen, aber doch wohl erkennbar und sicher zu unterscheiden von dem, was sich Geringes und Vergängliches angesetzt hat.[2]) Um diese

---

[1]) Prooemium l. c. p. 37. Et dicitur traditio, non quod citra omnem scripturam et literarum adminiculum conservetur, sed quod praeter et extra scripturam canonicam libris, quales ab hominibus non per infallibilem adsistentiam, sed per communem et ordinariam Dei opem confici solent, contineatur. Sane quae doctrina a majoribus accepta et suo tempore in ecclesiis recepta fuerit, vir bonus quivis nedum eximius aliquis ecclesiae doctor testari potest, nec caussa est cur ejus testimonium rejiciatur.

[2]) Ibid. Quae singularia in nonnullorum libris inveniuntur, privatae opiniones sunt: in quibus autem omnes conveniunt, publica fuit istis quidem temporibus ecclesiae doctrina. — Nempe non satis est unum duos aut plures ex antiquitate aliquid sensisse, si seorsim a caeteris ita senserint nec ita sentiendo aliis, post quos vel cum quibus in ecclesia vixerunt, consenserint.



Tradition zu erklären, bedarf es keiner zweiten Erleuchtung, sondern wir bedenken nur den Beistand der Vorsehung, welche die Leiter der Kirche auf dem gleichen richtigen Wege zusammenhielt und zugleich dafür sorgte, daß ihre vorzüglichsten Schriftdenkmale der Nachwelt unverloren blieben.[1]) Das Zeitalter der gesunden Tradition umfaßt fünf Jahrhunderte, da später schon die Spannung zwischen dem griechischen und lateinischen Kirchenregiment der Einheit Gefahr droht. Von den Vätern, die als vornehmste Träger der Tradition angesehen werden sollen, wird ein Verzeichniß gegeben, das auf Seiten der Griechen mit Theodoret und Isidor von Pelusium, auf der der Lateiner mit Prosper Aquitanus und Fulgentius angemessen abschließt.[2]) Da Calixt seinen consensus patrum theils mit den öffentlichen Aussprüchen der Symbole und Concilien in Verbindung erhielt, theils überhaupt in's Große zeichnete, ohne ihn auf das Gebiet bloßer Nebenansichten oder dogmatischer Reflexionen auszudehnen: so hatte er keinen Anlaß, kritischer in die patristische Theologie einzudringen. Die innere Entwickelung derselben mit ihren bedeutenden Wendepunkten störte ihm das Bild religiöser Einheit nicht. Manche wichtige Abweichungen und Widersprüche, die auf andern Gebieten seinem Scharfblick nicht würden entgangen sein, ließ er hier unbeachtet; und indem er besonders das Eine und wirklich Ausgezeichnete hervorhob, daß die alte Kirche trotz der gefährlichsten Streitigkeiten im Großen verbunden blieb, erschien ihm deren Tradition einiger als sie wirklich gewesen, und er ging so weit die Kirchenväter als Muster der Milde und Mäßigung zu rühmen, Tugenden die sie nur mit Auswahl, im fünften Jahrhundert selten besessen haben.[3]) Auf diese Weise gelangte er dieser „Uebereinstimmung des Alterthums" gegenüber zu einem allzu gläubigen Verhalten, wiewohl man ihm darin keine andere Unkritik schuldgeben darf, als an welcher die Theologie seiner Zeit

---

1) Prooemium in Aug. et Vinc. p. 89.
2) De vera christ. rel. §. 95. p. 107.
3) Prooemium l. c. p. 69.

überhaupt noch litt. Und in Gemäßheit dieser Vorliebe für das kirchliche Alterthum und dessen anerkannte Häupter verließ ihn auch, wo er über die alten Häresieen urtheilt, zuweilen seine sonstige Billigkeit. Das Schicksal eines Nestorius und Eutyches findet er gerecht, das Betragen ihrer Richter in der Ordnung. Denn jene waren Neuerer, welche statt sich zu begnügen mit der Fassung, in welcher das Dogma bisher seinem Zweck entsprochen hatte, durch übereilte Betonung eines einseitigen Moments das Mysterium zerstörten.[1]) Viertens bedurfte es noch eines letzten wichtigen Zusatzes. Daß die Beobachtung der beiden biblischen Sacramente zum Wesen des rechten Christenthums gehört, versteht sich von selbst. Calixt aber, der Bearbeiter der Sittenlehre, stellt so oft er die allgemeine Aufgabe der christlichen Religion beschreibt, jederzeit neben das Glauben noch das Thun.[2]) Jenes giebt dem Wissen die nöthige Kenntniß des Heils und der Vergebung, dieses soll in einem gottgemäßen Handeln die Früchte des empfangenen Geistes verwirklichen; so eng auch Beides zusammenhängen mag: so versäumt doch Calixt niemals, die Unerläßlichkeit der sittlichen Ausübung zu behaupten.

Dies Alles zusammengenommen lautet das katholische Princip dahin, daß wo der Glaube der ersten fünf Jahrhunderte ohne Zuthat und Abzug volle Geltung hat, die Sacramente treu verwaltet werden und endlich das Streben vorwaltet, dem Glauben in Werken und heiligem Wandel nachzukommen, eben da auch die wahre katholische Kirche sei.[3]) Denn daß das christliche Alterthum in seine wesentliche und gemeinsame Glaubensbestimmung keine fundamentalen Irrthümer aufgenommen, ist ebenso sicher als die

---

[1]) Exercitatio de haeresi Nestoriana Helmst. 1640, Ejusd. Disseritt. de persona Chr. p. 32. Henke, Bd. II, S. 103.

[2]) Responsum Mogunt. oppositum p. 20. Sunt videlicet Credenda, quae articuli fidei vocantur et intellectum liberant inscitia salutem exclusura: nempe praestant ne ignoremus, in quibus fiduciam consequendae remissionis peccatorum et spem aeternae beatitudinis poni oportet. Deinde sunt Agenda sive in actum et effectum quemdam manifestum traducenda.

[3]) De vera christ. rel. thes. 1. De arte nova p. 396—99.

Auctorität der heiligen Schrift und göttlichen Verheißung, wenn wir auch von unserer richtigen Kenntniß der alten Lehre nur die historisch-menschliche und moralische Gewißheit haben.[1]) Um diesen Angelpunkt sollen sich alle Anstalten zu einer Wiedererneuerung der Christenheit und Annäherung der Kirchenparteien wie das Rad um die Axe bewegen.[2]) Vor diesem Ursprünglichen und Gemeinsamen beuge sich der Sondergeist der Confessionen. Statt sofort auf die Unfehlbarkeit ihrer eigenthümlichen Lehrbildung eigensinnig zu trotzen, mögen sie der ererbten und zuverläßigen Grundlage gedenken, die sie in sich wie in den andern Hauptkirchen vorfinden, einer Grundlage, welcher sie selber erst den Anspruch auf wahres Christenthum verdanken. Statt die jüngsten Erzeugnisse ihrer besonderen Lehrgabe selbstsüchtig emporzutragen, sollen sie zuvor des Besitzes wieder inne werden, der sie auf gleichen Boden stellt. Die Grundlage wechselseitiger Anerkennung schreibt allein den fortgesetzten Verhandlungen den Weg und das richtige Ziel vor. Der ganze Confessionsstreit wird nicht eher aufhören in verkehrter Gestalt aufzutreten, als bis der Wahn verschwunden ist, daß die vorhandenen Gegensätze ebenso wichtig als zahlreich seien, und daß in ihnen das ewige Gut der Seligkeit auf dem Spiele stehe.

Niemand kann überzeugter seine Sache führen. Den besten Dienst glaubte er der Christenheit zu leisten, wenn er den Kern

---

[1]) Prooemium in Aug. et Vinc. Summa eorum quae diximus huc redit, non potuisse fieri, ut ecclesia universa in primis ecclesia primorum seculorum in vicem capitum sive articulorum fidei falsitates amplecteretur et ad posteros propagaret, ut ecclesia, inquam, universaliter antiquitus in fundamentis religionis erraret; et hoc nobis constare ea certitudine, qua sacris scripturis divinisque promissionibus adsentimur: quae vero fuerit publica et passim recepta primorum seculorum doctrina e priscorum doctorum consensu, quem scripta illorum inter se collata manifestum relinquant, patere certitudine morali, qua in illo quidem genere non detur major.

[2]) De vera christ. rel. p. 120. Christianae igitur concordiae et mutuae fraternae charitatis redintegratio et restauratio circa antiqua Apostolica primorum puriorumque quinque seculorum symbola et confessiones veluti circa cardinem, sicut rota agitur circa axin, versatur.

ihres Selbstbewußtseins erweckte, wenn es ihm gelang, die Zweige des kirchlichen Lebens eng an den Stamm heranzuziehn, ehe sie sich in abnormem Wachsthum erschöpfen und den Umlauf gleicher Säfte zu fühlen aufhören. Und man kann nicht leugnen, daß er mit seinem Princip zuerst dem Römischen Katholicismus gegenüber eine glückliche Stellung gewonnen hatte. Erinnern wir nochmals an den Angriff des Nihusius.[1] Dieser meinte den wundesten Fleck des Lutherthums zu treffen, indem er dessen ganze neue Beweiskunst als schnellfertige und doch erfolglose Handthierung mit Bibelstellen charakterisirte. Mit dem Wortlaut des Citats solle Alles ausgemacht werden; allein der Wortlaut reiche nicht zu, umsonst werde auf schlagende Schriftstellen gewartet, die ja erst durch Mißbrauch ihrer Ausleger den geforderten Sinn geben. Und dennoch müssen die Protestanten als Ankläger der bisherigen Kirche beweisen, während nach einem bekannten Rechtsgrundsatz die Katholiken als Verklagte den Vortheil des älteren Besitzes auf ihrer Seite haben (temporis praescriptionem pro se habent) und den Erfolg des gegen sie zu führenden Beweises ruhig erwarten dürfen.[2] Aber gerade jene beschränkte und von historischen Anschauungen entblößte Behandlung des Schriftprincips traf eben die Helmstädter nicht. Wie sicher konnte Calixt den Handschuh aufnehmen, wie treffend dem Gegner seine neue Kunst zurückgeben! Ihm diente die altkirchliche Ueberlieferung als stärkste Mauer wider das Papstthum, und die viel jüngere Ausbildung des abendländischen Kirchenthums ließ sich augenfällig von dem antiken Hintergrunde abheben, auf dem sie zu beruhen vorgab. Die Neuerungen des Mittelalters und der letzten Jahrhunderte auf das Vorrecht des historischen Besitzes stützen, je eine

---

[1]) Vgl. Henke I, S. 495 ff.

[2]) Cal. Digressio, qua excutitur nova ars, quam nuper commentus est B. Nihusius, erschien verbunden mit der Theol. moralis Helmest. 1634, dann verbessert herausgegeben von F. U. C. 1662. Vgl. in der letzteren Ausgabe p. 252. Nempe se reos esse ajunt et nos actores; quia videlicet in eorum religione quaedam improbamus et ad primaevam faciem ac sinceritatem reducta cupimus: faciliores autem rei partes esse quam actoris, sufficere enim reo ut neget, non incumbere ut probet, ad quod solus actor teneatur.

Unfehlbarkeit, die nur dem Ganzen und Urspünglichen zusteht, an das Particulare und Unechte heften zu wollen, ist lächerlich[1]) abgesehen davon, daß jene rein civilistische Rechtsform, deren Nihusius gedenkt, auf den vorliegenden Fall keine Anwendung leidet. In der Besitzergreifung neuer grundloser Rechte und Doctrinen hat von jeher die Kunst der Römischen Kirche bestanden und sie führt am Ende zu der anmaaßlichen Sicherheit, welche des Beweises überhoben sein will, so sehr es sich auch von selbst verstehen mag, daß für Behauptungen auch Argumente gefordert werden.[2]) Schließlich erbietet sich Calixt, was er diesmal getrost thun durfte, von seinem Gegner auch die Begründung aus der alten Tradition anzunehmen, wo derselbe biblisch nicht argumentiren wolle.[3])

Zehn Jahr später erhielt Calixt eine Gelegenheit, die Mainzer Theologen, den Jesuiten Vitus Erbermann an der Spitze, zur Rede zu setzen, weil sie seine Schrift De communione sub utraque specie mit Anklagen der Lüge, Ketzerei, Lästerung und Unchristlichkeit überhäuft hatten.[4]) Er antwortet irenisch, benutzt aber auch seine Entgegnungen dazu, zwischen der wahren und falschen Katholicität zu scheiden. Die wahre verleugnen die Jesuiten.

---

[1]) Digressio, p. 385. 396 sqq. Prooem. in Aug. et Vinc. p. 50. Quod autem hi, qui doctrinam altero abhinc vel tertio vel quarto seculo enatam tuentur, vetustatis adsertores sese gerere, nos contra, qui admittere detrectamus, novatores vocare audent, ridiculum est ne quid gravius dicam et immodice ineptum.

[2]) Digressio, l. c. p. 227. At postquam novae doctrinae exortae sunt, emergit quoque nova ars, per quam scilicet qui affirmat, non teneatur affirmationi suae fidem facere, et qui negat, teneatur admittere, quae quamvis probationis maxime egeant, probari non audiverit, imo quorum probatio denegetur.

[3]) Ibid. p. 414. 15. Der übrige Inhalt der Digression betrifft hauptsächlich das richtige Verständniß des Schriftprincips, die Unfehlbarkeit des Papstes, das Mönchsthum und einiges Verwandte.

[4]) G. Cal. Responsum maledicis Moguntinorum theologorum — vindiciis oppositum, cujus parte I. de studio concordiae eccles. in primis, parte II. de infallibilitate Rom. pont. agitur. Helmest. 1644. Ed. F. U. C. 1672. Voransteht ein Schreiben an den der Eintracht zugeneigten Anselm Casimir, Erzbischof und Churfürsten von Mainz.

Von Verkehrung des Christenthums und Ketzerei darf nicht die Rede sein, wo auf der Basis des alten Symbols gestritten wird, noch soll sich derjenige einem solchen Vorwurf aussetzen, welcher den Römischen Abendmahlsgebrauch berichtigt, also (ohne Verdammung derer, die unter einerlei Gestalt genossen haben) eine nicht fundamentale Frage entscheidet.[1]) Nur den erlogenen Katholicismus behalten sie in Händen, indem sie Alles hingehen lassen und mit ihrer fides implicita jede Unkenntniß zudecken, nur nicht den geringsten Widerspruch gegen ein päpstliches Statut.[2]) Eben dieser blinde Papismus und Decretalismus macht sie, die echten Pontificier, des katholischen Namens unwerth. Die Eintrachtsgedanken verschwendet Calixt hier an verstockte Leser. Beachtung verdient aber der Abriß des Römischen Systems, den er ihnen in einer Anzahl von Thesen vor Augen hält. Voran der Papst in kirchlicher Unfehlbarkeit, erhaben über das Ansehen der Schrift, mit maaßlosen Hoheitsrechten über Weltliche und Geistliche, die von seiner Person ganz unabhängig sind, mag er selbst auch ein Kind des Teufels (vivum diaboli mancipium) sein; dann die Auctorität der Vulgata und der Apokryphen, das Verbot des deutschen Textes, die Vollmachten der Mönchsorden und deren Recht, das Verdienst sämmtlicher Messen und Uebungen ihren Wohlthätern zuzuwenden; hierauf folgen die Sacramente, Verwaltung der guten Werke und der Mariendienst, Alles in den schneidendsten Ausdrücken formulirt, — und endlich als Schlußstein die Erklärung, daß Alle die diesen Artikeln Gehorsam verweigern, seien sie vornehm oder gering, Unterthanen oder Fürsten, mit den Verfolgungen der Inquisition, den Tod nicht ausgenommen, bedroht werden. Religiöse Sätze sind in dieser Uebersicht gänzlich

---

[1]) Responsum p. 67 (ed. 1672).

[2]) Ibid. Potest impune ignorari Christus, possunt ignorari articuli fidei: ut nemo impune feret, qui pontificis definitioni, quaecunque et quacunque de re utut obscurissima et hactenus incerta fuerit, adsensum denegarit, etiamsi rationes, ob quas definitum, neque proferantur neque proferri aliquando ullae possint.

weggelassen.[1]) Das Römische System gleicht alsdann einer Reihe von Befehlen, welche Seele und Leib und gelegentlich auch die Geldmittel seiner Angehörigen unter der vorgespiegelten Bürgschaft der ewigen Vergeltung und zu dem alleinigen Zweck der irdischen Verherrlichung des Papstthums beherrschen und gefangen halten.[2]) Gewiß gab es damals Jesuiten in Menge, auf welche dem Geiste nach diese Beschreibung ihres sogenannten Glaubens vollkommen paßte; aus Erfahrungen und Beispielen ließen die Thesen sich belegen. Gleichwohl würde ein Bellarmin diese ausgehöhlte Schaale nicht mehr als katholischen Lehrkörper anerkannt haben. Wozu also die absichtlich schroffe Fassung des päpstlichen Programms? Weil, meint der Kritiker, nur so der Papismus in seiner unzugänglichen Stellung sich halten kann. Alle Milderungen des Princips geben dem Zweifel Raum und bahnen den Weg zur Unterhandlung. Allen übrigen Tridentinischen Bestimmungen fehlt das Recht der Exclusivität und sie dürfen nicht verdammend gegen Andere auftreten, welche an der Grundlage des alten Glaubens noch festhalten. Entweder also die obigen Thesen werden auf gesetzliche

---

[1]) Responsum p. I, p. 181 sqq. Von der Papstgewalt lauten einige Thesen: Illius auctoritas major est auctoritate scripturae. Et haec ab illa robur trahit. In manu pontificis est, articulos fidei statuere, non tantum declarare, et leges morum condere, non saltem ceremonias ordinare. Ab arbitrio pontificis pendet fidei decreta sancire, sancita mutare. Potest pontifex sub jactura aeternae salutis obligare ad credendum ea, ad quae credenda neque Christus obligavit, neque fideles in prima ecclesia obligati fuerunt. Potest quae Christus ad integritatem sacramentorum facientia instituit, destituere. — Unicum est nomen in mundo, papae videlicet. Et is recte appellatur Dominus Deus Noster. Et plus est quam merus homo. At scriptura canonica condita est a meris hominibus, partim forsan etiam occulte facinorosis. Die letzte Behauptung nimmt Calixt auf, weil sich Nihusius frecher Weise so ausgedrückt hatte, während er übrigens keine von der Kirche unabhängige Unfehlbarkeit des Papstes zugestand.

[2]) Respons. l. c. p. 18 läßt der Vf. von Antonius de Dominis erzählen, wie man sich in Rom mißliebiger Personen entledige. Man instruirt einen geheimen Prozeß; sie werden von der päpstlichen Kanzlei vorgeladen in einer Einladung, die Niemand lesen kann. Erscheinen sie dann nicht, so erfolgt die Excommunication und dann ein Urtheil, dessen Vollstreckung der Hand eines Meuchelmörders überlassen bleibt.

Weise aus Schrift und Tradition bewiesen, oder die Scheidewand, welche jede friedliche Verhandlung bisher unmöglich machte, bricht zusammen. Wie viel weniger also, das liegt dahinter, sind die protestantischen Kirchen befugt, sich unversöhnlich gegen einander abzuschließen.

Mit gleicher Sicherheit verfuhr Calixt in den während der Jahre 1651 und 52 stattfindenden Verhandlungen mit dem Landgrafen Ernst von Hessen.[1]) Gewiß stand dieser Fürst schon unter Römischem Einfluß, als er noch frei zu sein behauptete und seine Entschließung erst von einer in Vorschlag gebrachten öffentlichen Disputation abhängen sollte. Schon seine Einladungsschreiben verrathen ein starkes Mißfallen an den protestantischen Zuständen, und die Streitfragen, die er erledigt wünschte, waren so gestellt, daß sich von katholischer Seite die handgreiflichere Antwort erwarten ließ. Die Disputation unterblieb, der Uebertritt des Landgrafen erfolgte; Calixt's Sendschreiben an ihn und gegen den Kapuziner Valerianus und Genossen bilden das literarische Denkmal des Geschehenen. Was Kirche, was nothwendiger Glaube

[1]) Vgl. Acta inter Ernestum Hassiae Landgravium et G. Cal. anno 1651 edita, recusa opera F. U. Cal. Helmest. 1681. Der Landgraf leitete sein Unternehmen förmlich und umständlich ein. Vergeblich habe er zur Lösung seiner Skrupel zahlreiche Stimmen und Gutachten von beiden Parteien eingeholt, denn er könne über das Bedenken nicht hinaus, daß das protestantische Schriftprincip allein keine Einheit stifte, sondern den Anlaß zu Streitigkeiten und Spaltungen beständig nähre; daher solle diese Schwierigkeit auf dem Colloquium gründlich zur Sprache kommen. An die fürstlichen Herrschaften von Braunschweig und Hessen erging ein Einladungsschreiben, und die drei Theologen Crocius, Haberkorn und Calixt sollten gegen den Pater Valerianus und andere Kapuziner die protestantische Sache in den von Ernst selbst aufgestellten Controverspunkten vertheidigen. Die Eingeladenen antworteten nur zum Theil, Calixt äußerte zwar einigen Zweifel, ob er in Gemeinschaft mit einem Reformirten und einem Ubiquetisten werde disputiren können, sagte aber doch seine Mitwirkung zu, wenn sein Herr ihm Erlaubniß ertheile. Da das Gespräch jedoch nicht zu Stande kam, so waren es nur die Streitschriften zwischen Calixt und den Kapuzinern, die den Gegenstand aufnahmen und lebhaft genug erörterten. Daß Calixt's Worte am Ersten noch einigen Eindruck auf den Landgrafen machten, bezeugt dieser selbst Acta p. 165: Tua modestia confundit animositatem Crocii, loquacitatem Dorschei, garrulitatem Evvichii, impertinentias Hulsii.

sei, darüber hatte Ernst bündige Auskunft verlangt, ob außerhalb Roms noch ein sicheres Schutzmittel gegen zerstörende Kirchenspaltungen übrig bleibe, namentlich aber ob es nach den Zeiten der Apostel eine Behörde mit der Vollmacht fehlerfreier Lehrentscheidung gegeben oder was sonst bei Erklärung der Schrift die Stelle einer solchen vertrete.[1] Diese ganz auf den Bescheid eines Kapuziners eingerichtete Frage verneint natürlich Calixt, verweist aber doch auf seinen Consens der Kirchenväter, der als glaubhafter Zeuge der richtig verstandenen Schriftwahrheit vor Aller Augen sei. Für alles Nothwendige genüge dieser Maaßstab, und das Nebensächliche bedürfe überhaupt keiner gesetzlichen Feststellung. Die schon bekannte Erwägung unseres Theologen muß auch auf diesem Felde ihre Anwendung finden, daß das wesentlich Christliche überhaupt nicht den Einzelbesitz einer besonderen Kirche der Gegenwart ausmache; wolle man es aber irgendwo vorzüglich gereinigt und gesichert vorfinden: so sei am Wenigsten Grund, sich an diejenige Kirche zu wenden, die Gefahr laufe ihre evangelische Verbindung mit Christus ihrem Haupte zu zerreißen, und die sich als Mutter der Kirchen gebehrde, während sie doch nur die entartetste sich muthwillig enterbende Tochter sei.[2] Valerianus Magnus kam seinerseits stets auf dieselbe Anklage zurück, als ob die Protestanten eben nur Biblisten seien, die sich unter endlosen Verwirrungen und Widersprüchen, Jeder auf seine Art, eine besondere Lehre zurechtlegten, ohne je fertig oder einig zu werden.[3] Was Calixt darauf zu erwiedern hatte, brauchen wir nicht zu wiederholen.

---

[1] Acta p. 20.

[2] Acta p. 123. Responsi ad Ernestum appendix altera. Absurdum autem est Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem appellari. Mater aliarum ecclesiarum est, e qua ad istas alias doctrina evangelica delata fuit et dimanavit, sive a qua doctrinam et doctores inde egressos vel missos istae aliae acceperunt.

[3] Ibid. p. 208. 9. Valerianus M. Calixto: At tametsi Biblistarum regula credendi esset vera, superest tamen cuilibet scrutinium multiplex ex sacris literis. — Biblistarum vero non est unus coetus, sed una confusio, qui arbitrati ecclesiam catholicam errasse, conati sunt sibi cavere ab illis erroribus per scrutinia cujusque propria. Conf. ibid. p. 241.

Also trat Calixt der Römischen Kirche mit der scharfen Alternative entgegen, entweder ganz Römisch oder wieder recht katholisch zu werden, da sie Beides zugleich nicht sein und bleiben könne, — ein Antrag, der eher einem Reformator als einem Synkretisten ähnlich sieht. Auch würden weitere reformatorische Folgerungen nicht gefehlt haben, wenn damals überhaupt eine durchgreifende Revision des herrschenden Kirchenthums, wie Calixt sie wünschte, eingetreten wäre. Fürwahr was auch vielleicht auf der einen Seite Verwischendes in Calixt's Standpunkt liegen mochte: es wird aufgewogen durch die reine einfache Unterscheidung des Einen Grundübels von vielen kleineren Schäden des gegnerischen Glaubens, in deren Bestreitung sich die gewöhnliche Polemik ermüdete.

Blicken wir auf die protestantischen Parteien: so sollten auch sie nach diesem Vorbild des Katholicismus christlich zu sein lernen, um nicht alles Heil im Lutherischen und Calvinistischen zu suchen. Zweierlei hatte Calixt grundsätzlich aufgestellt, daß neben dem Glauben auch das Thun und die Gesetzerfüllung zum Wesen des Christenthums gerechnet, und daß ferner dieses Wesen schon in der Uebereinstimmung der alten Kirche als hinreichend ausgesprochen anerkannt werde; Beides erlaubte eine Anwendung auf den sittlich erschlafften und dogmatisch übertriebenen Protestantismus. Wie aber, schien nicht der zweite Grundsatz Zuviel zu beweisen? Standen hier nicht ganz dieselben Schwierigkeiten im Wege, deren wir schon bei Duräus gedenken mußten? Sollten die neueren Bestimmungen über den alten vergessen oder ihnen durchaus untergeordnet werden: so verloren die Confessionen selber, abgesehen von ihrem Verhältniß zum Papstthum, ihren dogmatischen Werth sowie die Gründe, welche den Gegensatz erst hervorgerufen hatten, ihre Kraft. Calixt fühlte das Recht dieser Einwendung. Er sah sehr wohl ein, daß mit dem Alter der Kirche die Zahl der Glaubensfragen und Streitpunkte natürlich gewachsen sei.[1] Allein das Interesse der getrennten Kirchen an

[1] Responsum adv. Moguntinos I, §. 99. Negari non potest, cum aetate

diesen später aufgekommenen Fragen sollte auch nicht geleugnet nur geläutert werden. Man wäge die Abweichungen statt sie zu zählen. Man unterscheide die religiöse von der mehr wissenschaftlichen und gelehrten Wichtigkeit. Zwischen dem Unentbehrlichen und Wesentlichen und dem ganz Unerheblichen liegt ein weiter Raum, der durch dogmatische Folgesätze und Anhänge von mancherlei Art ausgefüllt ist. In die unterste Reihe versetzte Calixt beispielsweise fernliegende Subtilitäten, deren innere Schwierigkeit kaum unter Gelehrten Verständigung erlaubt.[1] Für die übrigen unterhalb der katholischen Norm befindlichen Controversen wollte er wenigstens das Recht der Prüfung feststellen, ob dieselben und in wieweit kirchlicher Natur seien oder schon den Uebergang von dem Nothwendigen zu dem Gebiet freier theologischer Meinung bezeichnen. Es wird später erhellen, auf welche Weise sich Calixt dieses kritischen Maaßstabes zur Beurtheilung des Eigenthümlichen im Lutherthum und Calvinismus bediente.

Uebrigens enthalten die erwähnten Schriften noch Manches von Bedeutung, gerade für protestantische Leser. Selbst das unzweifelhafte alte Dogma fordert nicht bloße Annahme, sondern bedarf eines inneren Verständnisses, wie es Calixt aus seiner allgemeineren theologischen Anschauung schöpfte. Das Christenthum lehrt zwei Mysterien, das der Theologie oder die Trinität, und das der Oekonomie oder die Menschwerdung Christi; in ihnen will es als solches erkannt und vom Judenthum und Islam un-

ecclesiae crevisse numerum quaestionum articulis annatarum, quarum aliis occasionem praebuerunt argumenta et objectiones haereticorum, alias excitavit curiositas, auxit ardor contentionis. Et harum quidem aliae articulos ipsos propius attingunt, aliae ab iis longius absunt.

[1]) Longius a fundamento absunt quaestiones hujus modi: An in rebus creatis inveniatur divinae trinitatis vestigium vel imago et qualis? An filius a patre generetur ut verbum vel conceptus mentis, spiritus autem ab utroque procedat ut amor qui voluntatis est? An potuerit alia persona quam filius incarnari? An plures personae unam naturam potuerint assumere? An si homo non peccasset, nihilominus filius Dei incarnandus fuisset?

terschieden sein.[1]) Aber das erstere, d. h. die Trinität, ist um des letzteren willen offenbart. Da der christliche Glaube summarisch angesehen besagt, daß der Sohn Gottes zum Zweck der Erlösung und Beseligung menschlich offenbart sei: so mußte zugleich die göttliche Dreiheit gewußt und anerkannt werden, weil sie dem andern Geheimniß der Menschwerdung zur Erklärung dient.[2]) Wir erkennen hierin unseren Schriftsteller als Gegner der Scholastik, welche das Dogma in seiner Kunstform zum Selbstzweck erheben möchte, und als Vertreter des praktisch analytischen Princips. Wie allen übrigen Glaubensstoff, so wollte er auch dieses schwierigste und transcendenteste Lehrstück auf den Erlösungszweck der Offenbarung bezogen wissen und hatte um so mehr Grund, vor der Ueberschätzung der bloßen Schulformel zu warnen, so lange das gemeinsame Einverständniß über die Sache nicht vermißt wird.

Da wir einmal von der Trinität reden: so muß noch einer andern kritischen Neuerung an dieser Stelle Erwähnung geschehen. Im Jahre 1649 und mitten in der lebhaften Fehde mit den Wittenbergern bestritt Calixt die Beweisbarkeit dieses Dogma's aus dem Alten Testament, obwohl in höchst gemäßigter Weise.[3]) Er räumte das Vorhandensein trinitarischer Andeutungen ein, die sogar zu Beweisen werden können, sobald sie aus neutestamentlicher Erkenntniß Licht empfangen; nur für sich genommen sprach er jenen Spuren alle Evidenz ab, die sich auch niemals im Streit

---

[1]) Respons. adv. Mogunt. I, p. 108.

[2]) Ibid. p. 38. Neque absque hac cognitione et fide mysterium redemtionis nostrae distincte et explicite, uti sub N. T. oportet, cognosci aut credi potuit. Mysterium itaque plurium personarum divinitatis propter mysterium incarnationis et redemtionis dilucidius cognoscendum revelatum fuit.

[3]) De quaestionibus, num mysterium sanctissimae Trin. e solius V. T. libris possit demonstrari, et num ejus temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit, dissertatio. Helmest. 1649. Vgl. §. 13: Tantum negamus si seposita auctoritate librorum N. T. solitaria capiantur, ad convincendos de mysterio Trinitatis serios et pertinaces adversarios, quales in primis sunt Judaei, idonea sive sufficientia esse. Interim concedimus, luce doctrinae a Christo et apostolis traditae perfusos facile adductum iri, ut ista in antiquis libris indicia intelligant et admittant.

gegen die Juden bewährt habe, und verwarf den Gebrauch, welcher von dem Namen Elohim, dem Trishagion und Stellen wie Gen. 18, 1. 2. 1, 26. 19, 24. Hiob. 19, 25 u. a. gemacht werde. Und ebenſo falſch ſei es, gewiſſe durch Engel vermittelte göttliche Erſcheinungen geradehin auf den Sohn zu beziehen, deſſen Perſon hier nirgends offenbar werde, verkehrt überhaupt dergleichen im Alten Teſtament zu erwarten und dadurch deſſen Unterſchied vom Neuen aufzuheben und das rechte Verhältniß von Verheißung und Erfüllung zu zerſtören. Auf dieſe Behauptung folgten leidenſchaftliche Gegenſchriften eines Scharf und Latermann.[1]) Scheinbar war es eine untergeordnete Frage; allein die Sachlage machte dieſelbe in mehr als einer Beziehung wichtig. Calixt hatte die Kirchenväter wie Athanaſius, Gregor von Nazianz u. A., die auch nur von trinitariſchen Anſpielungen im A. T. wiſſen wollten, auf ſeiner Seite, ja er durfte vielfach Luther ſelbſt citiren, den jene an ſich reißen wollten.[2]) Wenn nun Scharf und Latermann die Auctorität ihrer Lutheriſchen Zeitgenoſſen, die Trinitätsbeweiſe von Hutter, Balduin, Meisner, Gesner anführten: ſo gaben ſie ſich nach Calixt's Urtheil völlig bloß. Welch ein Widerſpruch, das junge Anſehen dieſer Männer als Stütze der Wahrheit gebrauchen und dagegen das ehrwürdige Zeugniß der erſten Jahrhunderte verſchmähen! „Fürwahr ein ſchöner Glaube, der nicht ſo alt iſt als ein Mann von ſechzig Jahren!“ ruft ihnen Calixt mit Luthers Worten zu.[3]) Da ſieht man, was die novandi libido unter den Wittenbergern leiſten

---

[1]) Ejusdem ad suam de quaestionibus — dissertationem appendix, programma programmati Scharfiano oppositum. Helmest. 1649. Uebrigens vgl. unten.

[2]) De quaestionibus etc. §. 3 sqq. Append. §. 3 sqq. Der Verfaſſer ſtützt ſich auf Ausſprüche Luthers wie: Deus fidem Trinitatis et notitiam Christi non fecit publicari tempore Patrum nec Mosis nec totius V. T., sed tantum occulte inspirari et figuris adumbrari.

[3]) Append. §. 22. 25. 16. 11. 12. Fidem quae vix superet aut aequet aetatem hominis sexagenarii, B. Lutherus deridet et exsibilat. At talis est fides Scharfiana et nonnullorum Wittenbergensium.

kann![1]) Auf der andern Seite war aber doch die Behauptung des Letzteren der erste Schritt zu einer schärferen exegetischen Prüfung der ganzen Lehre und durfte allerdings der Orthodoxie ein Bedenken erregen. Die Trinitätslehre hatte, wie wir früher sahen, in der protestantischen Dogmatik ihre ältere scholastische oder speculative Haltung immer mehr aufgegeben und sich statt dessen mit exegetischen Beweismitteln vollständig auszustatten gesucht, welche mit wenig Rücksicht auf den Standpunkt beider Testamente überall her zusammengesucht worden. Ein Abzug von jenen Belegstellen war daher ein empfindlicher Verlust an Material, zumal man gerade auf die geheimnißvollen Indicien des A. T., welche das Neue in dieser Form nicht darbot, ein besonderes Gewicht legte. Zudem konnte es auch der Mehrheit eigentlich nicht gefallen, wenn die Kenntniß der Trinität so entschieden von der historischen Kunde der Erscheinung Christi abhängig gemacht wurde. Calixt dagegen sah sich um so mehr dahin gedrängt, in der Lehre von der göttlichen Oekonomie oder der Person Christi den Hauptnerv des katholischen Glaubens enthalten zu denken. Er widmete in verschiedenen Programmen der Christologie große Aufmerksamkeit, begleitete das Dogma historisch bis zur Ueberwindung des Nestorianismus und Eutychianismus als bis zu seinem wesentlichen Abschluß, fand aber die späteren Erörterungen wie die im adoptianischen Streit so fein und precär, daß sie vernünftigerweise nur der gelehrten Meinung, nicht mehr der kirchlichen Entscheidung anheimfallen.[2])

---

[1]) Calixt erwähnt bei dieser Gelegenheit, wie er in jeder Beziehung die altbewährten Mittel des theolog. Studiums den neuaufgebrachten vorziehe, also die Aristotelische Philosophie dem unreifen Ramismus, die einfachere Kunstsprache der jetzt beliebten schwerfälligen und kaum verständlichen, endlich die gediegene apostolische und patristische Lehrform der unzuverläßigen gewisser Wittenbergischer Meister.

[2]) Diese christologischen Programme sind gesammelt in G. C. De persona Christi programmatum et dissertationum fasciculus collectus et editus opera et studio F. U. Cal. Helmest. 1663, und unter diesen die wichtigsten: In haeresim et historiam Eutychis, De haeresi Nestoriana l. c. p. 23 sqq., und Num Chr. secundum carnem sit f. D. naturalis vel adoptivus, in welchem

Indem wir ferner nochmals auf das **Schriftprincip** zurückkommen, geschieht es um dessen protestantische Fassung und Anwendung nach **Calixt** zu prüfen. Der göttliche Ursprung der Schrift kann nicht entschiedener behauptet noch ihr religiöser Inhalt unbedingter zur Quelle und Norm unfehlbarer Wahrheit gemacht werden.[1] Die Inspiration wird zwar nicht buchstäblich durchgeführt, aber der Sache nach hinreichend geschont, der beistimmende Glaube, obwohl an die Lesung gebunden, erfolgt doch unmittelbar und auf Anregung der dem Worte beigegebenen inneren Gnade nicht nach menschlicher Ueberzeugung. Die heilige Schrift mag als Inhalt, als Wort oder als Idiom und Sprache angesehen werden, in jeder Beziehung führt sie die höhere erweckende Geisteskraft mit sich, welche die Gemüther ihr zuwendet.[2] Wie hätte **Calixt** nach solchen Vordersätzen dahin kommen sollen, die Gültigkeit dieser Schriftnorm vom Ansehen der Kirche irgendwie abhängig zu erklären![3] Selbst Augustinische Sentenzen vermögen ihn nicht dazu, und die Annahme einer zweiten **außerhalb** des Geschriebenen fließenden und selbständig ergänzenden Quelle der Ueberlieferung bezeichnet ihm immer nur den pseudokatholischen Abweg. Läßt sich also das vielgenannte

---

letzteren der Verf. das Anathem gegen die wahrscheinlich richtigere adoptianische Meinung verwirft p. 125. Perperam igitur Hadrianus sub anathemate definivit rem, quae captum plerumque hominum superaret et ad salutem cognitu necessaria non esset. Rectius fuisset ad animi stylique moderationem et ad quaestionem difficilem ambiguamque sive in medio relinquendam sive plane speliendam cohortari.

[1] G. Cal. De auctoritate sacrae scripturae et numero librorum canonicorum exercitatio Helmest. 1648. §. 7. 8. Tota scriptura est divinitus inspirata.

[2] Ibid. §. 46. Iam dico, quocunque horum trium modorum verbum Dei proponatur, omnino verbum Dei est et additam sive annexam habet divinam gratiam et vim subeundi et percellendi animos et ad praebendum indubitata fide adsensum commovendi.

[3] Ibid. §. 29. Ut itaque liqueat, adsensum verae et indubitatae fidei, qui scripturae a Christianis praebetur, ab ipsa scriptura, — — minime vero ab ecclesiae auctoritate tamquam a causa per se pendere, ideo nonnulla ex ethnicismo et judaismo conversorum exempla — proferemus.

principium secundarium hier nicht anknüpfen: so kann es nur im Zusammenhang mit den Affectionen der Klarheit und Hinlänglichkeit der Bibel seine Stelle haben. Calixt beschränkte die erstere Eigenschaft vorsichtig auf das religiös Nothwendige, indem er übrigens zahlreiche Dunkelheiten eingestand, und bewies die letztere aus der inneren Vollständigkeit des biblischen Bekenntnisses. Wenn aber die Uebrigen diese Attribute meist nur zur Ablösung der Schrift von jedem Bedürfniß sei es nun einer ergänzenden oder erklärenden Zuthat von Seiten der Kirche benutzten: so dienten sie ihm zugleich, um die Bibel mit dem wirklichen Bestande des auf sie gegründeten und aus ihr erwachsenen kirchlichen Lebens in Verbindung und Einklang zu bringen. Wir übersehen hier seine Meinung vollständig. Sein Consens der Kirchenväter ist die historisch angeschaute und an der Lehre der ersten Jahrhunderte nachgewiesene Perspicuität und Sufficienz der Schrift selber,[1] enthält somit ein Zeugniß der letzteren über die Kirche, welche sich so früh und so allgemein über das Wesentliche einigte, und dies wäre die protestantische Bezeichnung. Derselbe ist aber auch umgekehrt ein obwohl secundäres und nicht als Beweis zu fassendes Zeugniß der alten Kirche über die Schrift, welche das Einverständniß hervorbrachte und erhielt, und das wäre die mehr katholische Definition.[2] Calixt faßt diese Gesichtspunkte zusammen, hat aber den zweiten mit sorglicher Schonung des

[1] Vgl. die Disputatio inauguralis de scriptura sacra respondente Naaman Bensen Holsato §. 9. Si omnes articuli omnibus et singulis ad salutem creditu necessarii comprehenduntur symbolo apostolico quoad fidem et quoad mores, — sequitur sacram scripturam esse sufficientem.

[2] Ibid. §. 11. Ex his redditur manifestum, sacram scripturam non solum esse sufficientem verum etiam perspicuam in omnibus necessariis. — Hoc tamen ipso non rejicimus traditionem sive testimonium priscae ecclesiae. Sicut enim illa recte testari potest, quinam sint libri canonici quinam apocryphi, ita non minus quis sit scripturae verus et genuinus sensus. §. 12. In refutatione igitur haereticorum — recte adhibetur testimonium primitivae ecclesiae, non quasi ex sola scriptura non possint convinci haeretici, sed ut videant, ei sensui, quem verba scripturae prae se ferunt, semper inhaesisse catholicam ecclesiam, quae secundum ipsam scripturam in fundamentis errare non potest.

Grundsätzlichen in der protestantischen Schrifttheorie geltend gemacht, wie er überhaupt sein Argument vornehmlich zum Zwecke der Abwehr und Bestreitung bereit hält.

Allerdings wirkte innerhalb der gesteckten Grenzen auch hier der unbefangene Standpunkt, welchen Calixt nirgends verleugnet. Ein kirchliches Zeugniß neben der h. Schrift und für sie wird lieber angenommen, wo diese dem geschichtlichen Boden überhaupt näher rücken darf. Und dazu machte Calixt in mehreren Schriften Anstalt, indem er die ihm geläufigen Unterscheidungen auf die Bibel übertrug. Das Gesetz der Inspiration deckt die Schrift im Allgemeinen gegen Zweifel und Unglauben; dem Stoffe nach kann aber nur das Offenbarende als vom Geiste übernatürlich eingegeben erscheinen, alles historische Detail stammt aus den natürlichen Quellen der Erfahrung und Wahrnehmung, die göttliche Obhut hat es nur vor dem Irrthum bewahrt. Der höhere wahrhaft beseligende Gehalt fordert den höheren Glauben, der geringere nur den empirischen, oder sollte er vielleicht auch eine Nichtannahme und Verwerfung erlauben? Calixt läßt die Möglichkeit eines unschädlichen Zweifels an biblischen Stellen oder Büchern offen, für welche vielleicht der Kanon oder die Handschriften keine volle Bürgschaft leisten, und mit Genugthuung erwähnt er die Urtheile der Kirchenväter über den Hebräerbrief, die Apokalypse, das achte Kapitel des Johannes, über 1. Joh. 5, 7. Luc. 22, 43. 44.[1] Solchen Anfängen einer biblischen Kritik widerstrebte aber mehr der herrschende Zustand der Theologie überhaupt als der einer einzelnen Kirche.

IV. Calixt's Beurtheilung der neueren Controversen.

Es wird nicht schwer sein, das im Vorigen dargelegte Wesen wahrer Katholicität oder vollgültiger Christlichkeit, wie sie Calixt theils kirchlich gegen Römische oder protestantische Parteistandpunkte verfocht, theils mit wissenschaftlichen Ansichten erläuterte, nochmals kurz zusammenzufassen. Allerdings, behauptete er, giebt

[1]) Respons. adv. Mogunt. I, p. 86—90.

es eine unentbehrliche Summe des Glaubens, von der wir n
ablassen dürfen, so lange die an den Glauben geknüpfte Bü
schaft des ewigen Heils uns feststehen soll,[1]) und sie muß einf
enthalten sein in der Anerkennung des dreieinigen Gottes,
menschgewordenen Christus und seines Erlösungswerks sowie
sündhaften Ohnmacht und Hülfsbedürftigkeit auf Seiten
Menschen. Aber dieser Inbegriff verharre auch in seiner Re
als reiner Inhalt, als geoffenbartes Wissen, und dehne seine eig
Nothwendigkeit nicht auf Formen noch auf Bestimmungen,
thaten und Vermittelungen aus, die das Maaß ihrer unglei
Werthschätzung immer erst aus ihm, nicht aus sich selbst empf
gen.[2]) Das Fundamentale und Constituirende (constituentia)
Glaubensartikel und halte sich in rechter Mitte zwischen den v
bereitenden der natürlichen Wissenschaft angehörigen Erkenntni
(antecedentia) und den weiteren theologischen Folgerungen u
systematischen Ausführungen (annexa, consequentia),[3]) so daß
allein den Glauben unmittelbar anspricht, selbst aber wieder n
altchristlichem Vorbild bald gelehrt bald gemein verständlich defi
werden kann.[4]) Zwei Schranken dienen also zur Reinerhalt

---

[1]) Cal. De Tolerantia Reformatorum p. 3. §. 4. Caeterum id qu
observandum fuerit, nonnulla ita creditu ad salutem esse necessaria,
eorum ignorantia salute prorsus excludat et damnationem inducat ne
eorum, quorum modo meminimus ullo valida vel profutura excusatio t
possit. Calixti consideratio ad scripta colloquii Thorun. §. 14. Brev
articuli fidei stricte et proprie dicti non possunt deduci aut evinci e p
cipiis naturaliter notis. Ergo ex peculiari divina revelatione nobis i
tescunt. — Denique articulus fidei proprie dictus ad salutem creditu
necessarius et mandatur credi sub poena aeternae damnationis.

[2]) Desiderium et stud. concord. eccl. §. 14. Sufficiat consensus c
τὸ quodsi mysteriorum, etiamsi τὸ quomodo non possimus penetrare.

[3]) Consideratio ad scripta coll. Thor. 27. Die Consequentia kö
theils sich unmittelbar und nothwendig ergeben, so daß ihre Annahme für
Gelehrten mit der des Glaubensartikels zusammenfällt, theils ferner lie
so daß ihre Richtigkeit streitig bleibt und ohne religiöse Gefahr geleugnet
den kann.

[4]) Desider. et stud. §. 8. Doctores sane et antistites ecclesiarum
alia ratione vel fide salutem consequuntur quam simplices Christiani. M
tamen illis prae his scitu et cognitu sunt necessaria, non quidem dir

des Fundamentalen in seiner religiösen, kirchlichen und dogmatischen Bedeutung; die eine behütet innerhalb des Wesentlichen den geringeren Bedarf des popularen Lehrausdrucks sowie den höheren des wissenschaftlich und kirchlich entwickelten, die andere sorgt dafür, daß nichts Abgeleitetes willkürlich die Stelle des Fundamentalen einnehme, sondern Jedes diesem Letzteren in zweiter oder dritter Ordnung sich dienend anschließe. Beide Schranken aber werden wieder geregelt durch die höchsten praktischen Zwecke des Christenthums, welche verlangen, daß alle Bezeugung des Glaubens den Geboten der Liebe und des Friedens treu bleibe, also in Duldsamkeit gegen die Brüder und besonnener wechselseitiger Förderung statt in Zwietracht und starrer Rechthaberei zur Ausübung komme.[1]) Und so allein erhebt sich der christliche Geist zur wahren Besinnung über den gegenwärtigen kirchlichen Nothstand und über die Mittel zur Rückkehr aus unheilvoller Zersplitterung, ohne an Festigkeit gegen wirkliche sei es nun unchristliche oder falschchristliche Widersacher zu verlieren.[2])

Hiermit möchte der grundlegende theologisch-kirchliche Standpunkt unseres Schriftstellers sowie dessen religiöse Gesinnung hinreichend dargethan sein. Es ist Zeit mit der speciell unionistischen

---

ad salutem, sed ad salutarem doctrinam rite explicandam, confirmandam et defendendam, ut quisque suo loco et officio satisfaciat. Solche Forderungen beschränken sich von selbst, wenn von Laien und Ungebildeten ein Bekenntniß der Erbsünde und der Menschwerdung erwartet wird.

[1]) Consider. ad Colloquium Thor. §. 32. Iterum etiam atque iterum moneo, theologiam nostram practicam esse, et proinde quaestiones, quae ad praxin, a nobis inquam praestandam et exercendam praxin nihil faciant, pro indifferentibus habendas, nec de iis odiose et cum detrimento mutuae Christianae caritatis contendendum esse.

[2]) Ibid. §. 46. Salvis igitur articulis fidei fundamentalibus sive eorum, ut ita dicam, substantia, quae de appendicibus vel annatis et juxta emergentibus dubiis aut etiam de sacramenti constitutione et usu quaestiones sunt motae et agitantur controversiae, positis odiis et inimicitiis et conviciandi ac damnandi libidine ventilari et tractari utile fuerit ac pium. Diese ganze Schlußbetrachtung zu den Acten des Thorner Gesprächs kann so wie die Schrift: Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae (Anhang zu De tolerantia Reformatorum) als Ausführung der obigen Gedanken gelten.

Frage an ihn heranzutreten: wie stellte zweitens Calixt sich und seine Sache zur reformirten Kirche und wie überhaupt zu den reformatorischen Sonderlehren, und wenn er auf dieser Seite keinen durchgreifenden Gegensatz antreffen konnte, wie weit ging er in der Ausgleichung der Streitpunkte? Die Antwort darauf wird uns mit einer anderen und späteren Gruppe Calixtischer Schriften, die in die Zeit nach dem Thorner Gespräch und in die folgenden synkretistischen Händel fallen, bekannt machen.

Für einen Freund der unveränderten Augsburgischen Confession war der allgemeine Standpunkt der Beurtheilung gegeben. Calixt wollte nicht buchstäblicher Nachtreter, aber doch Anhänger der Augsburgischen Confession sein, den höheren Werth und Anspruch seiner Kirche gedachte er nicht zu verleugnen. Zwar der katholisch-christliche Charakter fehlt nach seiner Ueberzeugung keiner der Hauptkirchen, auch der Römischen nicht, sofern sie nicht die päpstliche sein will; aber die Lutherische, abgesehen von dem Auswuchs der Ubiquität, stellt denselben am Reinsten dar. Sie ist mit keinem wesentlichen Irrthum behaftet, und ihren eigenthümlichen Satzungen gebührt vor den gleichnamigen der reformirten Kirche der Vorzug. Mit Ausnahme der einzigen Schrift „Von den Bündnissen,"[1]) welche sich an die reformirte Dar-

---

[1]) De pactis, quae Deus cum hominibus iniit, tractatus, Helmest. 1654, die letzte größere Schrift des Verfassers. Er schließt sich in derselben an die reformirte Bundesvorstellung auf ähnliche Weise an wie Musaeus, De pactis et foederibus Dei cum hominibus, 1676, und G. Titius, De pactis legali et evangelico, 1659. Es werden daher vier Stände des menschlichen Lebens in ihrer Aufeinanderfolge unterschieden (§. 16): Status merorum naturalium, der zwar für sich allein niemals existirt hat, aber doch in seiner eigenthümlichen Bedeutung und Folge betrachtet werden kann, status innocentiae, in quali erat protoplasti ante lapsum, plurimis maximisque supra mera naturalia dotibus evecto, status peccati et miseriae, der Stand der für sich gelassenen und durch die hinzukommende Uebertretung sündhaften, erschlafften und sterblichen Natur, status reconciliationis et regenerationis, in quò fuit Adam, postquam receptus est in gratiam, et in quo positi sunt omnes fideles. Durch diese Abstände waren die Formen der von Gott dargebotenen Bundesverträge bedingt. Dabei wird §. 34. die Frage aufgeworfen: Num si Adam non peccasset, nihilominus filius Dei incarnandus fuisset, aber es ist vermessen, auf solche Einfälle der Scho-

stellungsweise anlehnt, hat sich Calixt nirgends etwas positiv Reformirtes angeeignet, sondern aus dem Bewußtsein des erweiterten Melanthonischen Lutherthums entnahm er die Mittel theils zur billigen Auseinandersetzung mit dem Calvinismus theils zur Abwehr gegen die Uebertreibungen der Concordienformel. Seine Beurtheilung war abwägender und annähernder Art, keine bloße Gleichmacherei, wofür sie freilich von Solchen erklärt werden mußte, denen jede Berührung mit reformirten oder katholischen Wendungen schon als Veruntreuung des kirchlichen Lehreigenthums erschien. Schon in der Streitschrift gegen die Mainzer Theologen hatte er das Verhältniß zum Calvinismus in Betracht gezogen, nachher nahm er dasselbe Thema mehrfach wieder auf. Und nicht die versöhnliche Ansicht, die der Leser nach gerade voraussehen wird, sondern die mit ihr verbundene feine kritische und historische Wahrnehmungsgabe Calixt's berechtigt uns, auch diesen Weg mit Rücksicht auf andere Punkte des protestantischen Dogma's kürzlich zu verfolgen.

Gerade der anthropologische Theil dieses Lehrgebietes gab

---

lastiker, die sie selber nur schwankend beantwortet, ernstlich zurückzukommen; genug daß dem tief verschuldeten menschlichen Geschlecht die Sendung Christi, dessen Tod und Auferstehung den rechten Weg zur Rückkehr und Versöhnung eröffnet hat. Auf diese Weise ist durch göttliches Erbarmen die höchste Forderung der Gerechtigkeit gemildert worden (§. 37). Calixt unterscheidet nur eine doppelte Bundesform, die rein gesetzliche, welche dem Falle voranging, und die evangelische auf Glauben gegründete, die mit den Worten des Protevangeliums bereits ihren ersten prophetischen Anfang nahm. Doch mußten mit dieser dunkeln Kunde noch besondere erziehende Verträge verbunden werden, wie der Abrahamitische und Mosaische, der gesammte Opfer- und Ceremoniendienst, in welchem die alttestamentliche Geschichte verläuft; sie haben ihren Werth nicht in sich selbst, sondern nur in der Zukunft und Erfüllung, die sie vorbereiten. Im Ganzen ist dies der Zuschnitt, welchen die reformirten Föderalisten in ihrer Weise ausgeführt haben. Der Schluß der weitläuftigen Abhandlung lautet: Ex hisce manifesta sunt, — quae de legali pacto et quod ei oppositum est evangelico, quo post protoplastorum lapsum nititur restitutio et salus hominum, cognosci oportet aut ex usu fuerit: item de discrimine Veteris et Novis, quae in hoc quidem conveniunt, quod utrobique per fidem in Christum remissio peccatorum et jus adeundae aeternae beatitudinis obtineatur, quoad alia vero admodum discrepant.

einem historisch scharfblickenden Manne von Melanthonischer Unbefangenheit Manches zu bedenken. Unkirchlich ist und bleibt der Pelagianismus als die Annahme einer menschlichen Selbstgenugsamkeit ohne anhaftendes sündhaftes Verderben; die ersten vier Jahrhunderte sollen in dessen Verwerfung einig gewesen sein. Vom Augustinismus dagegen urtheilte Calixt, daß er im Streit zu gefährlichen Folgerungen fortgetrieben worden, weshalb sein Sieg ein unvollständiger gewesen, ja die Kirche des Mittelalters sich ihm allmählich abgewandt habe; er kann sich nicht entschließen, die Augustinische Theorie ganz als rechtmäßig gelten zu lassen noch den Einfluß, den sie nach dem scholastischen Rückfall in Werkheiligkeit und Pelagianismus auf die Reformatoren geübt, unbedingt zu genehmigen.[1]) Die Lutherische Lehrtradition gebot, zwischen Pelagianismus und Flacianismus die richtige Mitte zu treffen; dasselbe wollte auch er, aber sein Mittelweg entfernte sich weiter als gewöhnlich von dem letzteren.[2]) Ganz orthodox nennt er die ursprüngliche Gerechtigkeit der ersten Menschen ein anerschaffenes und mit der Möglichkeit einer unsterblichen Fortdauer verbundenes Accidenz; als anerschaffen darf sie auch wohl natürlich heißen, aber, fährt Calixt fort, ihr Inhalt geht über die Natur hinaus, und der status merorum naturalium hat als solcher niemals stattgefunden.[3]) Der Fall setzte daher von jener supranaturalen Erhabenheit auf die Natur herab, welche jetzt den inneren Zügel verlierend jeder Unordnung und Krankheit, dem Tode und der sträflichen Begierde oder Concupiscenz zugänglich werden mußte. An sich wäre diese sich selbst überlassene Natürlichkeit nur mangelhaft gewesen, aber das Gebot, dessen Uebertretung vorangegangen, macht sie zu einem Sündhaften und zur Sünde Führenden, weil sie von dem gottgewollten Ziele ablenkte und dem Stande des

---

[1]) De peccato tractatus diversi. Helmest. 1663. Excerpta Antibuscheriana p. 90 sqq.

[2]) Disput. theol. de peccato, Helmest. 1651. §. 41.

[3]) De pactis §. 8. 9. 16. Sunt autem varii status hominis, et primum quidem status merorum naturalium, qui etiamsi ut diximus nunquam talis extiterit, quid tamen importaturus esset, considerari posset.

menschlichen Geschlechts die Zierde des göttlichen Wohlgefallens, der Gerechtigkeit, der Liebe und Erkenntniß Gottes aus Schuld des Ungehorsams entzog.[1]) Ohne Scheu vor dem Vorwurf katholischer oder scholastischer Abirrung, — denn ausdrücklich werden scholastische Stellen hervorgehoben, — aber mit vieler Schonung erklärt sich Calixt gegen die allzupositive Definition der Erbsünde bei Augustin und Luther, von welcher vor dem vierten Jahrhundert Niemand Etwas gewußt habe. Wohl sei dieselbe mehr als ein bloßer Mangel, vielmehr Ohnmacht und Beraubung (privatio) im tiefsten Sinne und von zerstörender Wirkung, weil alle thatsächliche Entartung des menschlichen Lebens aus ihr hervorgegangen, doch aber keiner positiven Qualität gleich zu achten.[2]) Und wie Augustin hierin eine allzurealistische Vorstellung begünstige: so irre er auch, wenn er sich den Ursprung der Seelen nur als Uebergang und Fortpflanzung denke, ohne die Triftigkeit der andern altchristlichen Annahme, der des Creatianismus, zu beherzigen.[3]) — Fragt man ferner nach dem Grade des Gnadenbedürfnisses: so ist es ebenfalls möglich, bis an die Grenze des Pelagianismus vorzugehen, ohne in diesen einzutreten. Kinder, die ins Wasser gefallen, behalten vielleicht freie Bewegung innerhalb dieses Elements, doch über dessen Fläche trägt sie die eigene

---

[1]) Ibid. Est tertio status peccati et miseriae, — in eo naturae sunt laxatae habenae, ut inferre permittatur, quod sibi relictae inferre potest, nempe plurima incommoda, pericula, morbos et denique mortem. Concupiscentia quoque soluta est et ne se moveat et turbas det, dum haec mortalis vita vivitur, prohiberi non potest. — Si Deo placuisset hominem in statu merorum naturalium relinquere, tum legem de non concupiscendo non tulisset. De peccato tractatus diversi p. 10.

[2]) De peccato tractatus diversi, ibid. Excerpta Antibuscheriana p. 229. Quod peccatum sit qualitas et res positiva, negamus. Quod idem sit ἀδυναμία et στέρησις horrenda, asseveramus. p. 230. Magnum discrimen est inter nihil privativum et negativum, quia nihil privative intellectum requirit subjectum, et est in illo subjecto quaedam destructio, propter quam rejicitur subjectum. — Disput. theol. de peccato §. 46. Peccatum originis non tantum non est ipsa substantia hominis, — sed quatenus tale est nec ulla sive animae sive corporis nostri naturalis vel essentialis potentia aut proprietas, vel in universum reale et positivum accidens. Conf. Melanth. Loci, cp. III, ed. 1559.

[3]) De peccato tractatus diversi p. 7. 27.

Kraft nicht, ebenso wenig die unsrige über die Grenze sündhafter Abhängigkeit und bis zu jener verlorenen und nur durch göttlichen Beistand erreichbaren Höhe wahrer Gerechtigkeit,[1]) und daß wir uns der Gegend, von wannen die Hülfe kommt, nähern können, mag als eine erträgliche, gewiß nicht ketzerische Meinung der Semipelagianer auf sich beruhen.[2]) Absprechen läßt sich auch nicht über jenen tieferen Zug zum Göttlichen und zum Seelenheil, welcher auch außerhalb des Evangeliums auf einen höheren Beistand in frommgearteten Gemüthern hinzuweisen scheint.[3]) Diese Milderungen tasten den Grundinhalt christlicher Ueberzeugung nicht an: hier sündhaftes Unvermögen des Menschen zum Heil, dort Vollmacht einer unentbehrlichen erlösenden Gnade, in der Mitte unleugbare Verschiedenheit der Wirkungen und Erfolge, die ein gewisses Maaß eigener freier Bewegung auf Seiten des Menschen verräth. Aber wie leicht kann das christliche Denken aus Furcht das Eine zu verlieren, dem Andern zu nahe treten! Die Verzeihlichkeit minder zutreffender und genauer Bestimmungen wächst mit der Gefahr.[4])

Es ist wohlthuend einer Sprache zu begegnen, die von dem vollen Gefühl sachlicher Schwierigkeit, nicht von dogmatischer Kunst eingegeben ist. Von diesem Standpunkt, welcher dicht an

---

[1]) Vgl. die sehr geschickte Ausführung dieses Bildes De tolerantia Reform. §. 21—32. Pelagianismus, inquam, in nostro typo fuerit, oculos et manus altius elevare quam ipsa aqua ejusque superficies se porrigit. Sed in aqua movere lacertae idque omne quod superficiem aquae non excedit, videre, a Pelagianismo est alienum. Ibid. §. 35. Observandum autem est, — non esse supra vires naturae, quod quis evangelium audiat et quae in eo proponuntur concipiat, consideret et cum iis, quae ab aliis — tanquam divinitus revelata proferuntur, comparet. Hoc non est oculos vel manus ultra aquam attollere, sed tantum ipsius aquae superficiem stringere.

[2]) Consideratio doctrinae Reform. p. 73.

[3]) Consideratio doctrinae Reform. p. 73. Nec desunt, qui hominibus non modo juxta ductum luminis naturae sollicitis et meliora meditantibus, sed etiam quibusvis aliis, quamvis ad auditum et notitiam evangelii nondum deductis cogitationes quasdam et impulsus, quibus ad curam salutis suae habendam excitentur divinitus et supernaturaliter immitti statuant.

[4]) Ibid. p. 74.

Melanthons Synergismus streift, wird nun die Frage nach der Erwählung näher geprüft. Es war natürlich, daß Calixt die Prädestination nur als überspannten Augustinismus betrachtet und aus diesem Gesichtspunkt auch erledigen will, wozu der historische Zusammenhang Anlaß gab. Er argumentirt nämlich geschickt und treffend also. Der Pelagianische Streit bewegte sich um Anerkennung einer göttlichen Nothwendigkeit in den inneren Wirkungen der Gnade. Um diese Nothwendigkeit, weil sie von den Pelagianern bestritten oder beseitigt wurde, desto stärker zu begründen, ging Augustin soweit, die nothwendige in eine nöthigende, necessitirende Gnade zu verwandeln und diese Eigenschaft auf den erwählenden Rathschluß und dessen Gegentheil selber zurückzuführen, und er erkannte den Fehlgriff nicht, welcher ihn von der Uebereinstimmung des Alterthums und der h. Schrift entfernte.[1]) Dieselbe Absicht drängte auch später einzelne Lehrer, dann anfangs die Reformatoren zu gleicher Consequenz, in welcher die Reformirten und zumal die Belgischen Supralapsarier verharrten. Wo liegt also der Irrthum? Nicht darin, daß überhaupt ein absolutes Princip in dem göttlichen Rathschluß gefunden wurde, denn Gott hat aus unbedingter Freiheit gerade dieses Mittel zur menschlichen Erlösung ergriffen, sondern darin, daß dieses Princip auch in seiner Anwendung auf den einzelnen Menschen noch absolut wirksam erscheinen sollte. In der Anwendung fügt sich der erlösende Wille dem ungleichen bald hingebenden bald widerstrebenden Verhalten des Einzelnen; die Erwählung des Einen oder Andern erfolgt in Gemäßheit eines überall mitgesetzten Vorauswissens; und daß die Gnade ohne Abbruch an ihrer schöpferischen Kraft in dieser Bedingtheit wirkt und die von der Präscienz ihr zugeführten Schranken erwählend oder nichterwählend innehält, gerade diese Fähigkeit der Anbequemung ist ihr aus dem Wesen des Evangeliums, folglich von dem zugleich absoluten und menschenfreundlichen Decret Gottes mitge-

---

[1]) Consider. doctr. Reform. p. 60.

geben.[1]) Schwierig bleibt immer der Abstand zwischen dem ewigen und absoluten Beschluß und dessen zeitlicher an persönliche und historische Unterschiede geknüpfter Ausführung; aber wir werden ihn ausgleichen, wenn wir, statt das absolute Decret als solches in die Besonderheiten und Bedingungen des Einzelnen zu verwickeln, vielmehr für diese eine allgemeine Stelle suchen im Absoluten, wozu eben die Idee des göttlichen Wissens die einzige Hülfe darbietet.[2]) Dieselbe Schwierigkeit hat die grundsätzliche Behauptung, daß Gott Alle erlösen wolle, verglichen mit dem Zugeständniß eines beschränkten ja vielfach entgegengesetzten Erfolges; auch hier gilt die Warnung, den letzteren nicht dadurch zu erklären, daß in das göttliche Wollen für sich genommen Gegensatz und Spaltung eintritt.[3]) — Sei es auch, daß Calixt sich immer noch nicht vollständig mit dem Calvinischen Lehrstück und dessen Modificationen aus einander gesetzt und namentlich das theologische Moment der Controverse nicht erwogen hat: so durchschaute er doch wie Wenige die dogmatischen Fugen und Bindeglieder.

---

[1]) Ibid. p. 65. Non igitur illi servantur hi pereunt, quod absoluta voluntate et decreto quodam singulos seorsim concernente Deus illos servari velit, hos perire, sed quia generali isti de salvandis decreto illi se conformant et morem gerunt, hi non item. Ita ex generali isto et quidem absoluto, ex mera tamen gratia et misericordia profecto decreto singulis applicato sive singulis ad illud collatis et examinatis intelligi potest et ratio reddi, quia aliqui sint electi et salventur, alii reprobati et damnentur. Decreta igitur electionis et reprobationis singulorum non sunt absoluta, sed respiciunt conditionem vel habitudinem in singulis deprehensam: quae tamen ut respiciatur sive locum aliquem habeat, a generali illo absoluto quidem, sed philanthropiae et misericordiae innixo decreto pendet.

[2]) De tolerantia Reform. p. 9. Ea tamen expedita videtur ratio aeternum Dei de salvandis hominibus decretum cum exsequutione ejus sive cum actuali salutis hominum procuratione, quae in tempore praestatur, conciliandi, si dicamus, sicuti et dicere oportet, Deum in tempore non aliter agere nec aliter hominibus salutem conferre quam decrevit ab aeterno, nec aliter decrevisse ab aeterno, quam agat et exsequatur in tempore. Quum itaque in tempore neminem salvet nisi requisito aliquo, quod ipse exigit, a parte hominis posito et praesente, quod est videlicet fides in Christum, ita quoque ab aeterno decrevisse salvare neminem, nisi credentem in Christum.

[3]) Ibid. p. 19. §. 31.

Und zugleich konnte er sich selbst hier nach beiden Seiten Genüge thun. Er durfte wieder auf das christliche Alterthum zurückweisen, welches vor Augustin durchaus kein absolutes Decret der Erwählung gekannt habe; das befriedigte sein Lutherisches diesmal vollkommen mit seiner Theologie übereinstimmendes Interesse[1]). Er mußte aber auch an die kaum aufzuhellenden Dunkelheiten der ganzen Idee und an Gefahren erinnern, denen selbst ein Luther nicht entgangen sei; das unterstützte sein Streben nach Versöhnung. Was in Luther ertragen wird, sollte es in Anderen bei gleichem Bemühen, einem anerkannten Pelagianischen Irrthum entgegenzutreten, unerträglich sein?

An der christologischen Differenz hatte unser Synkretist ein unbezwingliches Mißfallen, weil sie auf Sätze hinausläuft, die Niemand versteht, auch wer sie im Munde führt. Wie und wodurch ist die Ubiquität aufgekommen? Durch einen Einfall des Faber Stapulensis und durch mehrere mit der Abendmahlslehre zusammenhängende Aeußerungen Luthers, die jedoch älter sind als das Marburger Gespräch, älter als die Augsburger Confession und in Beiden doch keine Berücksichtigung gefunden haben.[2]) War es erlaubt, eine so wenig beglaubigte, so subtile und der Mehrzahl unverständliche Bestimmung nicht allein wieder hervorzuziehn, nachdem selbst Luther davon geschwiegen, sondern sie gar unter die Kriterien des wahren Kirchenglaubens aufzunehmen?[3]) Scharf-

---

[1]) Consideratio doctrinae Reform. p. 76. Deinde praeferenda est (nostra sententia), quod sit sententia priscae et primitivae ecclesiae; atque adeo Augustiniana, si cum ea conferatur, novitatis merito arguatur, quippe quae post quartum a nato Christo seculum primum emerserit, antehac incognita et inaudita. Die Frage, wie die späte Verkündigung des Evangeliums in Amerika aus dem göttlichen Decret zu erklären sei, wird ebendaselbst p. 66sqq. erörtert.

[2]) De tolerantia Reform. p. 26. §. 40sqq.

[3]) De tolerantia Reform. §. 45. Lutherus igitur omnipraesentiam tanquam dogma, cujus adsensum exigeret, nec habuit nec ursit. Secutus est annus XXX, quo Augustae exhibita Confessio, cujus itidem tertius articulus de iisdem agit mysteriis, nulla vel tenuissima omnipraesentiae mentione facta. Nec unquam in ullis eo et post secuto tempore inter Evangelicos et

Einige auf unserer Seite mögen dieser seltsamen Hülfsmeinung oder Folgerung weiter nachdenken, was ihnen die Calvinisten gestatten werden.[1]) Man räume den unseligen Erisapfel der Ubiquität aus dem Wege, dann werden die kleineren Abweichungen in der Erklärung der Stände Christi und seiner Verherrlichung durch sich allein keinen Hader mehr hervorrufen.[2])

Die dritte Controverse endlich war für das herrschende kirchliche Volksbewußtsein jedenfalls die erste und wichtigste und ließ sich nicht wie die beiden andern mit dem Bemerken erledigen, daß der theologische Verstand der Mehrzahl ihr überhaupt nicht nachzugehen vermöge. Auf dieses Eigenthum der rechten Abendmahlslehre gründete die Lutherische Kirche ihr Selbstgefühl als Pflegerin eines reinen unverkürzten Glaubens, als treue Bewahrerin des unmittelbaren Bibelworts. Selbst Calixt beugt sich vor dem Gewicht der kirchlichen Beweisführung. Die das Abendmahl stiftenden Worte des Herrn werden von ihm als einfacher keine Deutung zulassender Befehl gefaßt und dann der Satz logisch zerlegt mit dem Bemerken, daß wenn man dessen eine Hälfte, nämlich Fleisch und Blut, uneigentlich verstehen wolle, auch die andere, das Essen und Trinken, einen tropischen Sinn erhalten werde.[3]) Doch eben dieses sei das unmittelbar Befohlene, dem nur durch wirklichen Genuß, nicht durch bloßes Glauben an die Wirkungen des Todes Christi genügt werde. Und ebenso wenig dürfe man theilen und das Essen und Trinken in der Beziehung auf die Elemente eigentlich, in der Beziehung auf Christus uneigentlich nehmen; die Einfachheit des Ausspruchs verbiete diese Auskunft.[4]) Wolle man dagegen das Genießen an sich ungedeutet lassen und die ganze uneigentliche Erklärung in das Zu-

Pontificios habitis colloquiis et disputationibus omnipraesentia in quaestionem aut controversiam venit. Lutherus igitur eam negligi et silentio sepeliri passus fuit.

[1]) Ibid. p. 33. §. 48.

[2]) Ibid. p. 27. §. 41. Portenta verborum arguunt novitatem opinionis et ingenium auctoris insolentiae et novitatis amans.

[3]) Consider. doctr. Reform. p. 79—81.

[4]) Ibid. p. 82. 83. §. 9 seqq.

genießende verlegen, — mit anderen Worten, solle das Subject des Satzes (hoc, panis et vinum) ein unfigürliches, das Prädicat aber (corpus et sanguis Christi) ein figürliches oder metaphorisches sein: so verstoße dies gegen das logische Gesetz, nach welchem immer im Subject das weniger Bekannte und Deutliche, im Prädicat das Deutlichere, nicht umgekehrt wie hier der Fall sein würde, enthalten sein muß. Dazu komme noch die Bürgschaft der alten Kirche, die der Lutherischen Ansicht überwiegend beipflichte(?), dazu endlich die allgemeine Gefahr einer symbolischen Verflüchtigung, welche, wenn man sie hier zulasse, auch in andern Glaubenswahrheiten auf zerstörende Weise Platz greifen könne.[1]) Kurz Calixt entscheidet der Hauptsache nach für seine Kirche. Zur Hälfte hatte es auch die Thorner Confession, der die obige Erörterung gewidmet ist, gethan.[2]) Behauptet war in derselben die wahre substantielle Darbietung und Gegenwart des geopferten Leibes und Blutes, nicht bloß gewisser Wirkungen und Segnungen im Abendmahl, geleugnet der leere symbolische Genuß. Zugleich wurde aber doch jedes Zusammensein der Elemente mit dem Leibe Christi und jede Einigung Beider zurückgewiesen, und man sollte nicht annehmen, daß das sacramentlich Dargebotene von Unwürdigen ebenso wie von Würdigen mit dem Munde genossen werde. Das hieß so Viel als das eben Eingeräumte wieder zurücknehmen, und Calixt verwirft die letzte Ausweichung als unhaltbar und unverträglich mit der Ueberzeugung eines wirklichen Essens und Trinkens im Sacrament.[3]) Indem nun Calixt von

[1]) Consider. doctr. Reform. §. 24. p. 97. §. 30. p. 107. Si enim quum dicitur hoc est corpus meum, propter apparentem humano intellectui absurditatem vel impossibilitatem corpus accipi debet pro symbolico et typico corpore; quid ni similiter, cum dicitur Christus est Deus, Deus sit symbolicus et typicus Deus?

[2]) Ibid. p. 78. §. 3sqq.

[3]) Ibid. §. 4. Si vere manducatur substantia corporis Christi, quando manducatur benedictus panis, non poterit simpliciter omnis coexistentia, quamvis ea insensibilis et inobservabilis sit, excludi. — Manducari proprie et non tropice vel metaphorice, in formali intrinsecaque sua ratione includit, ut ore fiat. Nec ut verbis dominicis veritas respondeat, a dignitate manducantium pendet.

dieser unbefriedigenden Mitte wieder zurücktritt, sieht er sich bewogen, selbst eine Erklärung des Abendmahls hinzustellen und zwar so, daß er den einfachen Sinn der Lutherischen wiederholt, aber alle Hülfsmeinungen von Ubiquität, von örtlicher Einschließung oder Herabkunft des Körpers Christi in Abzug bringt, weil es durchaus genügen müsse, die Art der leiblichen Gegenwart als ein übernatürliches nur der göttlichen Allmacht mögliches Geschehen anzuerkennen.[1])

Die eben gehörte Vertheidigung der Lutherischen Abendmahlslehre mag durch sich selbst schon Beachtung verdienen; sie hat viel Aehnliches mit den Beweisgründen neuerer Lutheraner. Für stichhaltig können wir dieselbe darum nicht halten, weil sie meist mit logischen und syntaktischen Regeln über die Sache urtheilt, nicht aus ihr und ihrer Natur. Es ist eine abstracte Regel, daß ein so einfacher Satz wie der hier in Frage stehende keine Deutung zulasse, also das Genießen in der Beziehung auf Leib und Blut Christi ebenso eigentlich gefaßt werden müsse, wie in der Beziehung auf die Elemente. Und es ist ebenso wenig einzuräumen, daß die Erklärung des Ganzen allein durch die Worte der Einsetzung bedingt sei. Nein, die Handlung selber ist nicht minder unmittelbar von Christus ausgegangen wie das begleitende Wort, folglich hat sie auch ein Recht auf den Sinn der letzteren erklärend zurückzuwirken. Der Zusammenhang verbietet uns ein genaueres Eingehen. Jedenfalls aber gewinnt Calixt an Achtung, weil er seiner Ansicht nicht auch seine Gesinnung zum Opfer bringt, weil selbst ein so entschiedenes Vorurtheil gegen das Zwingli'sche und Calvinische Bekenntniß die Eintracht mit dieser Kirche ihm nicht verleiden kann. Nach seinen Grundsätzen muß er doch darauf zurückkommen, daß bei aller Nothwendigkeit der rechten Ausübung der evangelischen Sacramente die Lehre von denselben außerhalb des fundamentalen Glaubenskreises liege, obgleich sie durch feindlichen Streit und verjährte Gewohnheit sich thatsächlich

[1]) Vgl. die ziemlich lange am Schluß der Auseinandersetzung vorgetragene Formel ebendas. S. 112. §. 38.

in diesen eingedrängt haben.[1]) Ein Blick in die Geschichte des Dogma's wird lehrreich, wenn er die mancherlei Wendungen, Zwischenfälle und Willkürlichkeiten aufzeigt, welche dem Abschluß des Gegensatzes voraufgegangen sind. Calixt verfehlt daher nicht, in seiner andern Toleranzschrift einige merkwürdige Einzelheiten in Erinnerung zu bringen. Luthers anfängliche von ihm selbst eingestandene Unsicherheit über das Abendmahl, der feindliche Handel mit Karlstadt, das friedfertige aber unentschiedene und Calvinisirende Syntagma Suevicum von Brenz (1525), das dennoch Luthern gefiel, die spätere viel heftigere Streitschrift desselben Brenz (1527), die von Bucer angestellten Einigungsversuche, die Wittenberger Concordie, welche Luther so mild aufnahm, und Melanthons vermittelnde Stellung, auf der andern Seite die Einmischung fernliegender Speculationen, — dies und Anderes bezeugt ihm, wie Viel an Schwächen oder Uebertreibungen die Parteien sich damals gegenseitig zu vergeben gehabt, ja er äußert die Vermuthung, ob etwa schon die natürliche Eifersucht Luthern gegen Zwingli den selbständigen Mitreformator und dessen Meinung über Gebühr gereizt habe.[2]) Es fragt sich also noch, ob nicht nach allen solchen Erfahrungen eine einfachere und dennoch friedliche Stellung erreichbar wäre. Wie aber soll die Annäherung erfolgen? Nicht durch Erneuerung zweideutiger Formeln,[3]) antwortet Calixt, auch nicht dadurch, daß Zwinglianer, Puritaner und Brownisten vor der Zeit bei uns Aufnahme finden.[4]) Vielmehr bedarf es nur einer richtigen Werthschätzung der Controverse. Wenn der Empfang der Eucharistie den Ein-

---

[1]) Consider. doctr. Reform. p. 77. §. 1.

[2]) De tolerant. Reform. p. 35—63.

[3]) Ibid. p. 70. Rectius autem fuerit, utramque partem simpliciter et ingenue quod sentit profiteri, quam alteram alteri ambiguis loquendi formulis imponere. Qualem conciliandi rationem inierunt olim Philippus et Bucerus, nempe ut praescriberentur formulae, quarum verba utraque pars amplecteretur, sed singulae suo sensu acciperent et interpretarentur. Quem conatum, quamvis ex pio eoque ingente concordiae desiderio et studio profectum, nulla successus felicitas excepit.

[4]) Ibid. p. 71.

zelnen von der christlichen Hoffnung nicht ausschließt, dann auch nicht der Mangel an richtiger Erkenntniß derselben. Wenn außerdem die Gegner den Willen haben, das Abendmahl auf ihre Weise in der Gemeinschaft Christi zu begehen: so treffen sie in der religiösen Absicht völlig mit uns zusammen, und es bleibt der Weg zu belehrender Wechselwirkung offen. Wenn endlich die Reformirten das Gepräge wahrer Christlichkeit an sich tragen und alle Segnungen des Reiches Gottes und der Gemeinschaft mit ihm bethätigen: welches Recht haben wir, ihnen aus jenem unzureichenden Grunde die unsrige zu versagen?[1])

Wir wüßten nicht, welcher zweite Lutheraner sich damals besonnener und freimüthiger und mit mehr Bedacht auf den Maaßstab der praktischen Frömmigkeit über die Frage ausgelassen habe. Beiläufig sei erwähnt, daß die oft citirte Toleranzschrift Calixt's im Jahr 1650 in deutscher Abfassung mit dem ähnlichen Aufsatz des Reformirten Gottfried Hotton zusammengedruckt wurde, — ein merkwürdiges Paar von Friedenstractaten, welche sichtlich verschieden nach Denkart und kirchlicher Herkunft in dem Ziel einer kirchlichen Handreichung zusammen stimmen.[2]) Auch der Refor-

[1]) De tolerantia Reform. p. 64. 70. Vgl. Schenkel, Unionsberuf S. 450ff.

[2]) Zweier fürnehmen Theologen, G. Calixti eines Lutheraners und G. Hottonis eines Reformirten, Gutachten über die heutige Strittigkeiten zwischen ihnen u. s. w. Franckf. 1650 mit anonymer Vorrede. Das erste Gutachten ist der deutsche Text der später lateinisch edirten Schrift De tolerantia Reformatorum. Das zweite von Hotton: Wie eine christliche Vereinigung — unter den Evangelischen in Europa anzustellen, Frankf. a. M. 1648, war lateinisch bereits 1647 (De christiana concordia sive tolerantia Evangelicorum stabilienda, Amstel.) herausgegeben und von der französisch-reformirten Synode zu Dortrecht dieses Jahres mit Beifall aufgenommen worden. Aus dem Abschnitt über das Abendmahl S. 38ff. mögen ein Paar Bemerkungen hier Aufnahme finden. Die Reformirten, sagt Hotton, haben die Gegenwärtigkeit Christi im Sacrament stets anerkannt. Praesentia, nicht von praeesse sondern von prae und sensus herzuleiten, bezeichnet das Vorschweben vor den Sinnen, den leiblichen oder geistlichen, hier also das übernatürliche Herantreten Christi an den geistlichen Sinn durch den Glauben. Dieser ist es, welcher den dargebotenen Christus aneignet und genießt, und es kommt nicht darauf an, ob Leib und Blut zuvor mit Brodt und Wein materiell verbunden und in ihnen gegenwärtig gedacht werden. Da nun in dieser „geistlichen Empfahung“ und daraus folgenden wirklichen Ver-

mirte, von dem Begriff der katholischen Kirche ausgehend, zeichnet die Grenzpunkte einer möglichen und darum höchst nöthigen kirchlichen Versöhnung innerhalb des protestantischen Lebens; er will der Wohlfahrt des ganzen evangelisch-christlichen Europa dienen, da es unmöglich sei, „daß die Protestirenden auch nur ein hundert Jahr in Europa wider eine so große und so wohlvereinigte Macht, so große Praktiken und Bemühung des geistlichen Raths zu Rom sich halten und bestehen, wann sie nicht witzig werden und auf eine Vereinigung unter sich selbst mit Ernst gedenken." An Wissenschaft und historischem Geist weicht Hotton seinem Nebenmann; er besitzt jedoch die reformirte Feinheit, und indem er in der friedfertigsten Absicht seinen eigenen Lehrbegriff doch auch gegen Entstellungen zu schützen sucht, kann es nicht fehlen, daß wie so häufig geschieht, die Differenzen, die der versöhnliche Geist des Schriftstellers mit dem Licht einer gemeinsamen Wahrheit überkleiden will, dabei doch in ihren scharfgezogenen Umrissen wieder erscheinen.

Noch ist ein Punkt übrig, der uns Aufmerksamkeit abnöthigt. Die Frage nach der Rechtfertigung lenkt von den Streitartikeln der Reformirten und Lutheraner wieder auf das gemeinsame reformatorische Lehrgebiet zurück. In einem so entschiedenen Verfechter

---

einigung mit Christus der eigentliche Inhalt des Sacraments bestehe, auf den zuletzt auch die Lutheraner das größte Gewicht legen müssen, nicht auf das Hindurchgehen des Genusses durch die Sacramente: so treffen beide Vorstellungen in der Hauptsache zusammen. „Warumb sollten sie (die Lutheraner) die Reformierten nur deßwegen verdammen, daß sie solche Puncten nicht fassen können, die sie selbst zur Seeligkeit vor nicht nöthig gestehen, da man doch befind, daß sie des Sacraments eygen Sach, welche allein unumgänglich zur Seeligkeit vonnöthen ist, gleicher Weiß haben und glauben (S. 46)." Auch ist nicht abzusehen, warum die beschriebene Aneignung durch den Glauben einer Phantasie oder Einbildung verglichen werden dürfe. „Soll dann, was geistlich ist, nicht mehr würklich oder real seyn, weil man es geistlich nennt; da doch das Geistliche auff weit fürtrefflichere Weiß würcklich ist, als was nur allein leiblich ist? Soll dann die Würckung des Geistes ein Gedicht sein?" (S. 49.) Es ergiebt sich hieraus, daß Hotton einen größeren Schritt entgegenkommt als Calixt. Vgl. noch Conr. Horneji Disput. theol. de vera praesentia corporis et sanguinis J. Chr. Helmest. 1648.

der alten Tradition hätte gerade dieses Dogma Bedenken erregen können. War denn Calixt vollberechtigt, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein mit seiner Kirche als vornehmsten und kostbarsten Glaubenssatz zu betrachten, nachdem er doch die Akropolis der christlichen Religion in das alte Dogma zurück versetzt hatte? Das wäre er nicht ganz gewesen, wenn er sich das Neue und Eigenthümliche dieser dogmatischen Gestaltung dogmenhistorisch hätte vergegenwärtigen wollen. Helfen konnte er sich wohl, indem er die Rechtfertigung ihrem ungefähren und allgemeinen Werthe nach verstand; sie fiel alsdann zusammen mit der Versöhnung und Sündenvergebung, also mit den Zwecken der Sendung Christi überhaupt. Aber ganz ließ sich dieser Mangel an patristischen Belegen nicht verdecken; denn während Calixt sonst neben der h. Schrift gern auch den Consens der Väter mitsprechen läßt, muß er hier an dem letzteren mit dem Bemerken, daß die Alten nicht genau über die Sache studirt haben, vorübergehend seinen Beweis unmittelbar aus dem N. T. und Paulus schöpfen. Aeltere und jüngere Schriften Calixts erläutern die Idee der Rechtfertigung, auch eine ziemlich späte Abhandlung noch entschieden antirömisch und kirchlich.[1]) Rechtfertigung, — das Wort im richterlichen allein haltbaren Sinne genommen, — und Heiligung dürfen sich nur so unterscheiden, daß jene von Außen an den Menschen herantritt, um ihn der Region des Zornes zu entrücken, diese innerlich umbildend in ihm wirkt. Justification ist ein Gott immanenter Act, aber heraustretend in der Richtung auf ein gegebenes Object, den Sünder, welcher durch seinen Glauben an Christus diese Bewegung der verzeihenden Gnade auf sich lenkt.[2]) Jede Einwendung, daß Niemand anders werde durch

---

[1]) Vgl. die höchst gedrungen und klar geschriebene Abhandlung: De gratuita justificatione hominis peccatoris — praeside Calixto publico examini exponit G. Titius. Helmest. 1650. §. 3. Et veteres quidem non videntur de doctrina hac subtilius et secundum genera differentias causarum digerenda multum laborasse.

[2]) Ibid. 7. 8. Sane justificatio est aliquid homini extrinsecum, extrinsece ad eum terminatum, ut sanctificatio intrinsecum aliquid et inhae-

Zurechnung einer fremden Tugend, verkennt die wahre Meinung, denn nicht überfließen soll die Gerechtigkeit Christi in den Gläubigen, sondern ihm dergestalt zu Statten kommen, daß er im Lichte dieser Bürgschaft schuldlos und losgesprochen vor Gott dasteht. Alle Nebenbestimmungen verdeutlicht die Causalmethode.[1]) Bis soweit wird man keinen ablenkenden Zug in dieser Erklärung entdecken, denn sie bemüht sich ja, die reinen Verhältnißbegriffe von Schuld, Zurechnung, Gnadenurtheil, innerhalb deren die Rechtfertigung ihre Wahrheit hat, nicht durch Hineinziehung eines Andern trüben zu lassen, das schon ein neues Werden ausdrückt. Auch verdient die causa instrumentalis, der rechtfertigende Glaube, den Katholiken zum Trotz schlechterdings den Zusatz sola. Aber bei dieser Schärfe der Definition muß doch jede von der Sache nicht gebotene Beschränkung gemieden werden. Man verstehe nur das Beiwort nicht falsch und übersetze das sola nicht in solitaria. Darum allein schließt sich der Glaube gegen die Werke ab, damit sie nicht als subjectiver Hebel der göttlichen Verzeihung mit ihm concurriren, womit ein verdienstlicher Anspruch verbunden sein würde, keineswegs um sich überhaupt von ihnen abzulösen und zu isoliren.[2])

Aus Calixt's Principienlehre erinnern wir uns, daß derselbe das Christenthum nur in der Verbindung von Glauben und Thun wahrhaft vorhanden und wirklich anerkannte. Es war ein Grundsatz seiner Religiosität, welchen der unsittliche Geist der Zeit, die in Staat und Kirche herrschende Vernachläßigung frommer Werkthätigkeit und die Unreinheit der Beweggründe ihm noch tiefer eingeprägt hatte. So sehr er auch bevorworten mochte, daß

---

reus. — Quando vero justificationem dicimus actionem Dei, intelligimus eam esse actionem immanentem, terminatam tamen ad extrinsecum objectum.

[1]) Also Causa impulsiva (Dei misericordia), meritoria (satisfactio servatoris), instrumentalis (verbum Doi et sacramenta, — fides), materialis vel objectum (homo peccator), formalis (remissio peccatorum et imputatio justitiae Christi). Vgl. Bd. I, S. 292 ff.

[2]) Ibid. §. 25—28.

die Rechtfertigung für sich genommen immer nur im Glauben und nicht in den Werken ihre Realität habe,[1] so bestimmt er dies stets dem Tridentinum entgegenhielt und sogar manche der Werkheiligkeit weniger günstige Stimmen der Scholastiker mit ihm verglich: so betonte er doch übrigens das nothwendige Zusammensein des christlichen Glaubens mit der Sittlichkeit so stark, daß dieses sein Princip leicht wieder als Dogma aufgefaßt, also zum Nachtheil des eben besprochenen Lehrstücks gedeutet werden konnte. Also wurde durch den Widerspruch der nachher zu nennenden Gegner die alte Majoristische Frage über Werk und Gesetz in neuer Form in den synkretistischen Streit hineingezogen. Entkleiden wir diese Angelegenheit von der Hülle des Mißverstandes, der Entstellung und kleinlichen Verwicklung, welche sie in den weitschichtigen Streitschriften umgiebt: so erscheint sie in folgender Gestalt. Ein Theologe von lebhaftem sittlichen Gefühl wird sich nicht beruhigen, die guten Werke aus dogmatischen Gründen irgendwo ausgeschlossen zu haben, wenn er sie nicht an anderer Stelle desto ausdrücklicher eingeschlossen und aufgenommen hat. Calixt's Bearbeitung der Ethik neben der dogmatischen Theologie, seine häufige Zusammenstellung des rechten Glaubens mit dem rechten Thun, — beides bezweckt dasselbe, nämlich dem dogmatischen Gemeinplatz zu entgehen, welcher für die christliche Tugend nur die leichte Bemerkung übrig zu lassen pflegte, daß sie sich aus dem Glauben von selbst ergeben werde und ergeben müsse. Gewiß war es unverfänglich und heilsam, wenn Calixt schon 1647 im Commentar zur Genesis dem ausschweifenden Geschlecht seiner Zeit die Keuschheit Josephs als Muster vorhielt und die Warnung einschärfte, daß Hurer und Ehebrecher das Himmelreich so wenig ererben werden, als Joseph im Gnaden-

[1] Ausdrücklich vertheidigt Calixt in der Disputatio de justificatione §. 26. Luthers Uebersetzung von Rom. 3, 28. Ex his porro manifestum est, non esse satis causae Pontificiis, ob quam bilem suam tantopere exonerent in Lutherum nostrum, quod in versione sua Bibliorum vernacula Rom. 3, 28 inseruerit particulam exclusivam: Allein. Sensus enim manifesto eam continet, et ut expresse addatur, poscit linguae nostrae indoles.

stande verblieben, wenn er der Versuchung erlegen wäre.[1]) Den zweideutigen Satz bona opera necessaria sunt ad salutem hatte er vermieden, dagegen nur alle logische Evidenz aufgeboten um handgreiflich zu machen, wie unfehlbar gewisse schwerste Sünden zum Verderben führen, wie unerlaßlich das ewige Heil deren Vermeidung fordere, zumal ja auch der Glaube nur unter solcher Bedingung der rechte sei. Eine ähnliche Absicht verfolgte 1646 des Hornejus Disputation vom wahren d. h. werkthätigen Glauben.[2]) Allein die Art der Ausführung erweckte Verdacht. Man war nicht gewohnt, in diesen Dingen überhaupt ein certissimum und necessarium zu statuiren. Nur die religiöse Sünde des Unglaubens, nicht die moralische oder gesetzliche erlaubte das strenge Dogma zur jenseitigen Verdammniß in ein nothwendiges Verhältniß von Grund und Folge zu setzen. Jeder Versuch der letzteren Art schien vorgreifend für die göttliche Gnade, entwerthend für die Bedingung des Glaubens, also katholisirend, — und wie leicht konnte sich etwas Casuistisches einmischen, wenn weiter gefragt wurde, welches denn nun die unentbehrlichen Enthaltungen, die unverzeihlichen Sünden und unter welchen Bedingungen sie es seien! In nicht geringem Grade entflammte gerade dieser Anstoß den synkretistischen Streit. Hülsemann fand in jener Historia Josephi eine arge „Prävarication"[3]) und dehnte seine Anklagen zugleich auf Hugo Grotius aus, weil dieser behauptet hatte,

[1]) Dieser vielbestrittene Abschnitt der Historia Josephi findet sich zuerst im Commentar zur Genesis cp. 39, vs. 7 sqq. (ed F. U. Cal. p. 109), dann wieder abgedruckt in dem Appendix der Widerlegung gegen Weller.

[2]) De summa fidei non cujuslibet, sed quae per caritatem operatur, necessitate. Helmest. 1646. Vgl. Walch, Einleitung in die Rel.-Streitigk. d. ev.-luth. K. Th. IV, S. 702 ff.

[3]) Censurae Theologorum orthodoxorum contra Latermannum, Dantisci 1646, woselbst Hülsemann p. 186 in einem Briefe an Mislenta: Infelici sidere nata est interea Helmstadii disputatio de necessitate bonorum operum ad salutem. Die Streitschriften gegen Hornejus, bes. Hülsemann, Repetitio articuli IV formulae concordiae, 1649, und Brevis instructio — quid de resuscitatione et excusatione phraseos Majoristicae etc. 1650, s. in Walch, Bibl. theol. II, p. 691.

daß die von Paulus 1. Cor. 6, 9. 10 und Gal. 5, 19—21 aufgezählten Missethaten den Thäter des Gnadenstandes „entohnigen.“[1]) Calixt mußte also nochmals in ausführlicher Verantwortung für seine Tugend Josephs und die Folgen ihres Gegentheils in die Schranken treten.[2]) Seiner Behauptung auszweichen zu wollen, dünkt ihm ein Unbegreifliches. Es handelt sich ja nicht um Erlangung des Heils, noch weniger um katholische d. h. schlechte „gute Werke,“ sondern lediglich um die für den Wiedergeborenen vorhandene Nothwendigkeit, in der Gnade, die ihm durch Glauben und Vergebung zu Theil geworden, nun auch treulich und gewissenhaft zu bestehen.[3]) Vermag er das ohne Enthaltung von den gröbsten Befleckungen? Gott wollte nur zwei Loose und diese in unvermitteltem Gegensatz. Das eine setzt den mit dem Glauben verbundenen sittlichen Willen voraus, muß folglich, wo dieser Wille durch die schnödeste Unthat verleugnet wird, dem andern, dem der Unseligkeit, weichen. Umgekehrt kann was zur Vermeidung des letzteren gefordert wird, auch in der Erlangung des andern nur eine nothwendige Stelle einnehmen. Was taugt der Hölle zu entfliehen, wird auch zur Erwerbung des Himmels tauglich und unentbehrlich sein. Dasselbe erhellt aus andern vom Glauben oder vom Verdienst Christi ausgehenden Schlüssen. Wozu der Glaube nur als lebendiger und thatkräftiger dient, dazu auch

---

[1]) Hülsem. Harmonia apostolica St. Pauli et Jacobi de justificatione ab H. Grotii corruptelis vindicata. Witteb. 1643.

[2]) Antwort auf Hülsemanni meisterliches Muster u. s. w. zweiter Theil von Calixti Widerlegung der unchristl. und unbilligen Verläumbdungen, damit ihn J. Weller zu beschmitzen sich gelüsten lassen, Helmst. 1651. S. den ganzen Titel in Moller, Cimbria lit. III, p. 208.

[3]) Antwort auf Hülsemanni meisterl. Muster §. 27. Quaestio est, — num homini Christiano renato et fideli necessarium sit operam dare pietati, novitati vitae et observandis praeceptis divinis sive declinare a malo et facere bonum, num inquam id ei necessarium sit hoc fine, ut dum hanc vitam vivit in statu gratiae maneat et post hanc vitam ad gloriam perveniat, sive num hoc ei necessarium sit ad non amittendum, conservandum et retinendum statum gratiae et consequendum statum gloriae sive ad salutem.

dasjenige, was ihn allein lebendig erhält. Wenn der Gehorsam eines lauteren Wandels als Frucht des rechten Glaubens unbedingt erheischt wird: muß er auch nothwendig vorhanden sein, damit der Preis der Seligkeit, der dem Glauben bereitet ist, erfolge. Wenn der Zweck des Todes Christi in der Rettung des Verlorenen besteht: so folgt, daß die Erlösten auch nur als Reine und erweckt zum Eifer guter Werke dem ewigen Leben entgegensehen dürfen. Oder wollte man anders schließen, soll schwere böswillige Missethat nicht mehr vereiteln, was nur die Getreuen unter den Begnadigten von Rechtswegen zu erwarten haben: so wird damit das sittliche Wesen der christlichen Religion angetastet. Genug, dies und vieles Aehnliche bringt der Verfasser in Schlußformeln, bis er eine Batterie von mehr denn zwanzig syllogistischen Geschützen aufgeführt;[1]) sollten sie dennoch nicht zum Ziele treffen? Die Bedenken Hülsemanns kamen nun darauf hinaus, daß es schwer halte, Frevelthaten zu nennen, die als solche sich zur göttlichen Kindschaft wie schwarz zu weiß verhalten und geradehin von der schon erlangten Gnade wieder ausschließen.[2]) Sind alle 1. Cor. 6, 9. 10 genannten Laster solche des Gnadenstandes durchaus verlustig machende Todsünden? sind sie es in jedem Falle und jedem Thäter? macht die Art der Begehung und das besondere Verhältniß zur Gnade keinen Unterschied? Jene dort aufgezählten Unthaten, bemerkt Hülsemann mit Scharfsinn, lassen sich nicht ohne Weiteres materiell begrenzen und aus der Zahl der übrigen als heillos herausnehmen, ehe nicht deren jedes-

---

[1]) Antwort auf Hülsemanns meisterl. Muster §. 33—48. Dieser ganze Abschnitt der kunstgerechten Beweisführung ist lateinisch abgefaßt, weil es Calixt schwer fiel, deutsch zu argumentiren.

[2]) Ebendas. §. 25. Hülsemann gegen Grotius: An peccatum physice extinguat gratiam ut venenum vitam? An logice tantum et formaliter, quomodo contradictoria se invicem tollunt — — ? An vero demeritorie tantum — ex sola constitutione divina sic ordinante, ne consistant invicem haec duo? An haec voluntas seu institutio divina, ne gratia adoptionis perduret cum peccato mortali, erga omnes aeque mortaliter sese habeat? etc. etc. Profecto ut definiam, hunc vel illum exclusum esse e statu gratiae, oportet haec dubia ante dissolvi.

maliger Beweggrund und die subjective Beschaffenheit des Thäters festgestellt sind. Zugleich ergeben sich dialektische Schwierigkeiten, untersucht muß werden, ob in solchem Fall die Gnade von der Sünde physisch ausgelöscht oder logisch negirt oder dem Verdienste nach (demeritorie) aufgehoben sei. Hierauf antwortet Calixt mit Entrüstung: Wenn muthwillige Sünder nicht früher mit der ewigen Strafe bedroht werden dürfen, als bis so feine Skrupel gelöst sind: so weiß ich nicht, „ob bis an den jüngsten Tag Jemand etwas Gewisses wird aussagen können," und es fehlt nur noch daß behauptet wird: „Böses meiden und etwas Gutes gedenken, reden oder thun, sei keineswegs nöthig zur Seligkeit."[1]) Wohinaus mit aller Ehrbarkeit und Tugend, wohinaus mit dem Christenthum selbst, wenn es die ärgsten Frevler nicht mehr ohne Umstände von sich weisen darf. Nein, das apostolische Wort verliert alle Kraft, sobald es keinen entschiedenden Widerspruch des Reiches Gottes mit den schwersten Werken des Fleisches aufstellt. *Χωρὶς ἁγιασμοῦ οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον.* - Die Christenpflicht fordert auf der Wahrheit zu bestehen, daß sich jenen specifisch heidnischen Sünden überlassen, soviel heiße als das Christenthum verleugnen und sich des Gnadenstandes „entehnigen."[2]) Wenn dann Hülsemann zwar dem frommen Streben und der tugendhaften Enthaltung die Nothwendigkeit abspricht, im Gegentheil aber die Werke des Fleisches zerstörend nennt für den Gnadenstand, wenn er einen ähnlichen Satz als die obigen selber gelten lassen muß: so sind das schlechte Ausflüchte.[3]) Was bleibt auch übrig, um den Zustand des Beharrens im Stande der Wiedergeburt zu erklären! Mit Recht pflegt die Betrachtung des Wortes Gottes und Uebung in der Gottseligkeit als Mittel

---

[1]) Antwort auf Hülsemanns meisterl. Muster §. 7. §. 52.

[2]) Ebendas. §. 5. 6. 27–45.

[3]) Hülsemann corrigirte den Irrthum seines Gegners mit dem Satz: quod bona opera sint necessaria ob finem vocationis. Wozu Calixt bemerkt: Ergo juxta Hülsemanni doctrinam bona opera non quidem sunt necessaria ad aeternam salutem, sunt tamen necessaria ob aeternam salutem. Prius est error intolerabilis, posterius est divina veritas. Ebendas. §. 48.

zur Befestigung im Guten und zur Bewahrung des heiligen Geistes in uns vorgetragen zu werden. Statt dessen beruft sich Hülsemann auf eine Annäherung der göttlichen Substanz an die menschliche, ja auf eine Vereinigung beider, die in allen Begnadigten auch die Ausdauer im Guten bewirken werde.[1] Aber einem solchen an Weigelianismus streifenden mystischen Wahn gegenüber hält sich Calixt nur noch mehr verpflichtet, die sittliche Treue und Bewährung der Wiedergeborenen als Schutzwehr gegen Fall und Verdammniß festzuhalten und alle Sätze laut zu perhorresciren,[2] in denen von der Entscheidungskraft des heiligen oder unheiligen Wandels abgesehen wird.

So schneidende Urtheile lockten auch diesmal zur Vermittelung.[3] Was Calixt wollte, bedarf keiner Rechtfertigung. Irrte er in Etwas, so war es die allzu dogmatische Fixirung seiner Thesen. Statt die sittliche Bedingung im Allgemeinen aber in ihrer ganzen Schwere und Unerlaßlichkeit hervorzuheben und damit der verpönten Formel der opera necessaria ad salutem ihren gesunden Sinn statt des Mißverstandes endlich zurückzugeben: ging er weiter, indem er der logischen Folgerichtigkeit vertrauend den Inhalt der erwähnten Bibelsprüche negativ und positiv zum Dogma stempelte, also den Gegensatz von Seligkeit oder Unseligkeit durch-

---

[1]) Calixt nimmt also Anstoß an der Lutherischen unio mystica, über welche sich gerade Hülsemann im Breviar. theol. cp. XIV ziemlich stark ausdrückt: Sed uniri substantiam hominis fidelis cum substantia totius trinitatis per juncturam substantiae ad substantiam sine extensione aut contractione essentiae divinae, sola modi variatione, qui pro benevola voluntate Dei diversus est tum in hac tum in aeterna vita.

[2]) Die drei Sätze, durch deren Verwerfung Calixt seiner Ansicht jeden Zweifel benehmen wollte, lauten in ihrer schroffen Fassung also: 1) Es ist Keinem, der Christ sein und selig werden will, zur Seligkeit nöthig, Ehebruch, Hurerei und dergleichen Laster zu meiden; 2) Es ist dem, der dieselben begangen, davon abzustehen und nach Gottes Geboten, die solche verbieten, zu leben zu seiner Seligkeit unnöthig; 3) Es können die genannten Sünden ohne Verlust der Seligkeit begangen und darin fortgefahren werden.

[3]) Ueber die Schriften des Musäus und Stassius weiter unten.

aus an die Kennzeichen gewisser Thaten oder Unthaten band. Auf diese gesetzliche Uebertreibung antwortete Hülsemann mit den erwähnten Zweifeln und Restrictionen. Auch unterschätzte Calixt die gegnerische Meinung, welcher die Unbeugsamkeit der Theorie, nicht krasses sinnloses Hinwegsehen über das Gewicht schwerer Missethaten zum Grunde lag. Dem Verdienste nach, behauptete Hülsemann, sollte jede Sünde den Thäter der Gnade verlustig machen: dies sei aber bei der göttlichen Langmuth und vermöge der Fürbitte Christi nicht von allen, sondern allein den vorsätzlichen anzunehmen, von ihnen aber als Anzeichen des verlorenen Glaubens.[1] An Vorsätzliches wollte Calixt ebenfalls gedacht wissen, und Beide standen darin einander gleich, daß sie an der symbolischen Kategorie der mit dem Glauben unverträglichen peccata mortalia festhielten. Aber Calixt bestimmte schärfer den Umfang und das Materielle dieser Sünden, er griff herzhaft zu, damit einmal mit der Verdammung des Schändlichen voller Ernst gemacht werde. Die innere Differenz Beider stammt daher, daß Hülsemann nach Anleitung des Dogma's von dem idealen Glauben ausging, von demjenigen der gar keiner solchen Verwahrung bedarf, da er den Gedanken an Todsünden nicht aufkommen läßt. Calixt hingegen hielt sich an den empirischen Glauben, an die Gläubigen wie sie waren, und fand die stärkste Veranlassung, sie zu dem Zugeständniß zu zwingen, daß man allerdings durch schnöden Frevel die Seligkeit verscherzen könne, Todsünden also auch für verdammlich anerkennen müsse. Ohne Scheu vor der dogmatischen Etiquette wollte er lieber zu dem „isolirten Glauben" (fides solitaria), den er häufig wahrnahm, die sittliche Unbescholtenheit wie ein Zweites auch für sich Nothwendiges hinzufügen, als länger mit ansehen, daß der Glaube den Ernst des Gewissens und der Selbstbeherrschung nicht erwecke.

---

[1]) Vgl. Calixtinischer Gewissenswurm, S. 287 ff., woselbst Calixt's [illegible] antwortung" und "meisterliches Muster" widerlegt und die ganze Con[illegible] mit endloser Breite durchgegangen wird.

Soweit unser Ueberblick der Theologie des Calixt sowohl nach ihrer synkretistischen als auch nach ihrer allgemein wissenschaftlichen Richtung. Der Streit, in dessen Einzelheiten wir durch die letzten Mittheilungen schon haben eingreifen müssen, verwischte diesen Unterschied, und Alles, was Calixt als einzelner Lehrer wollte und schrieb, ward ihm auch als Synkretisten und Beförderer einer kirchlichen Einigung angerechnet.



Dritter Abschnitt.

Der synkretistische Streit.

I. Uebersicht des historischen Verlaufs.

Wie es überhaupt nicht in unserer Absicht liegt, die Einzelnheiten der kirchlich-dogmatischen Bewegungen ausführlich zu berichten: so gedenken wir auch die äußere Geschichte des langwierigen synkretistischen Streits nur in gedrängtem Abriß dem Leser vorzuführen. Es dauerte ziemlich lange, ehe ein allgemeiner Kampf gegen die Neuerungen der Helmstädter Theologie und deren Anführer entbrannte. Zwar hatte Pfaffrad in Helmstädt bereits 1622 die in Calixt's Epitome theologiae vorgetragene mildere Erbsündenlehre angefochten, und B. Mentzer großen Anstoß genommen an dessen Satz, daß Gott per accidens und im uneigentlichen Verstande Urheber der Sünde sei. Allein dieser öffentliche Tadel hatte keine unmittelbaren Folgen. Umgeben von ansehnlichen Schülern, Hornejus, Justus Gesenius, Blandranus Dätrius, und begünstigt vom Herzog August (seit 1635), der 1639 sogar eine Zusammenkunft mit Duräus veranstaltete und diesen in seinen Hoffnungen bestärkte, legte Calixt durch sein Ansehen den Gegnern Stillschweigen auf. Als Schriftsteller fuhr er fort in der Revision des Dogma's [1]) und

[1]) Vgl. Henke's Calixt, Bd. II, S. 73 ff., wo die in die Jahre 1635—40 fallenden Schriften durchgegangen werden: De supremo judicio liber unus Helmst. 1635. — Theses de providentia Dei praeside G. C. proponit Blathovius H. 1635. — Progr. in festo nativ. Dom. 1637 haeresin et historiam

knüpfte immer wieder an das zwischen der altkirchlichen Lehrtradition und den späteren Zuthaten angenommene Verhältniß. Während die Lutheraner schwiegen, wiederholten die Katholiken ihre Neckereien. Nihusius nahm 1640 seine Klage wider die neue Kunst der Helmstädter abermals auf, und Franz Veron[1]) schilderte die schlimmste Ketzerei der Neutralisten und Indifferentisten, unterließ jedoch nicht, Calixt bei gewissen Ansätzen seiner kirchlichen Erkenntniß lobend entgegen zu kommen und suchte ihn zur Mittheilung seiner Friedensgedanken anzuregen. Auf solche bitteren und zweideutigen Zumuthungen antwortete Calixt wieder durch Scheidung zwischen dem wahren und falschen Katholicismus, welcher letztere sich beispielsweise im Abendmahlsritus offenbart habe. Auch die nächstfolgenden Schriften von der sichtbaren Monarchie der Kirche und von der Transsubstantiation[2]) verfolgen ähnliche allgemeine Gesichtspunkte. Außer den Kölnern nahmen bald auch die Mainzer Katholiken den hingeworfenen Fehdehandschuh auf; Vitus Erbermann, der geschickte Jesuit, „anatomirte" die sehr scheinbaren aber täuschenden und völlig haltlosen Friedensentwürfe Calixt's, welche statt Alles zu einigen, vielmehr die sicherste Aussicht in sich trügen Alles zu verwirren. Auch ihm mußte mit allem Ernst das Bild der wahren Kirche, wie es Calixt vor Augen stand, ihrer Grundlagen und Bedingungen und der Mittel ihrer Wiederherstellung nochmals vorgehalten werden.[3]) Es fragt sich, warum Calixt in dieser Zeit sich so

---

Eutychis compendio proponens. — De sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili, H. 1638. — De auctoritate antiquitatis eccles. resp. Henichen, H. 1639. — Exercitatio de haeresi Nestoriana resp. Mollmann H. 1640, auch in dem Fascicul. dissertationum de persona Chr. 1663. Hierher gehört auch die etwas spätere Schrift: Programma quo controversia, num Chr. secundum carnem sit filius Dei naturalis vel adoptivus, excutitur Helmst. 1643.

[1]) Nihusii Apologeticus pro arte nova contra andabatem Helmstetensem, Colon. 1640. Fr. Veron, Méthode pour les controverses, 1623 neu bearbeitet 1638, s. Henke I, S. 357. II, 157 ff.

[2]) Cal. De visibili ecclesiae monarchia contra Pontificios Exercit. et 1. 2. Helmest. 1643. 55. ed F. U. Cal. 1674. — De transsubstantiatione contra Pontificios, Helmst. 1643. Henke, Bd. II, S. 191. 200.

[3]) Anatomia Calixtina h. e. vindiciae catholicae, quas — contra G. Cal.

geflissentlich mit den Römischen Opponenten zu schaffen machte, unbekümmert um die immer drohender gegen ihn erwachende Feindschaft der eigenen Kirche. Wir antworten mit Henke, weil ihn das allgemeine historisch-dogmatische Feld der antirömischen Polemik mehr anzog als die mit den Lutheranern abzuhandelnden Specialien und fruchtbarere ihm selbst willkommene Resultate versprach. Zugleich aber auch, weil er gegenüber dem steifen Lutherthum, welches die christliche Religion schlechterdings zur bloßen Lehranstalt machen wollte, mit den Katholischen wenigstens in der Hochschätzung des praktischen und werkthätigen Moments zusammentraf. Lag hierin eine katholisirende Neigung: so konnte um so leichter von dieser Seite aus eine allgemeine Verurtheilung seiner Lehrweise unternommen werden.

Der eigentliche Streit beginnt 1640. Kryptopapismus, heimliches Papstthum lautet das erste Angriffswort. So überschrieb Staats Büscher, Prediger an der Aegidienkirche in Hannover, die Klageschrift, die er im genannten Jahre mit furchtloser Offenheit gegen das damals noch hochgeachtete Haupt der Helmstädter Theologie schleuderte.[1]) Dies ist durchaus keine kritische oder untersuchende Schrift, sondern eine eigentliche kirchenrechtlich begründete Anklage, eine Collation vieler Calixtischen Aeußerungen mit entsprechenden Stellen der von jenen Lehrern beschworenen symbolischen Norm. Das Corpus Julium ist der „himmlische Landschatz," der den Kindern und Erben ungeschmälert hinterlassen werden soll, und eidbrüchig wird wer ihn antastet. Die Stunde der Entlarvung hat geschlagen, endlich müssen die Untreuen ihrer Pflichtverletzung überwiesen werden, und es soll ihnen Nichts helfen,

---

nov. - antiquas impugnationes — indicit N. Burgers praeside Vito Erbermanno. Mogunt. 1644. Dagegen: Responsi maledicis theologorum vindiciis oppositi p. I, 1644. p. II, 1645. Worauf Erbermann erwiderte in *Εἰρηνικόν* catholicum Helmestadiensi oppositum, Mogunt. 1645. Vgl. Henke, II, S. 208 ff.

[1]) Crypto-Papismus novae theologiae Helmstadiensis, das heiml. Papstthumb in der newen Helmstädtischen Theologen Schrifften unter dem Schein der Evangel. Lehr hin und wieder versteckt, — — durch M. Statium Buscherum.

daß sie sich stets auf eine Einigkeit im Fundament berufen, während sie mit ihrem „Glossiren, Distinguiren und Limitiren" Alles verdrehen und jeder Widerlegung klüglich ausweichen. Die von Büscher gegebenen Nachweisungen betreffen die Regel und Richtschnur der reinen Lehre, die Erbsünde, die Rechtfertigung, den Begriff der Kirche nebst einigen Nebenpunkten. Beispielsweise also: Corpus doctrinae befiehlt, „Wenn Zwiespalt und Streit entstehet in der Religion, so fordert das Amt eines treuen Lehrers, daß er dieselbe allein aus der h. Schrift decidire und erörtere; Calixt aber sagt Nein dazu, sondern man muß um Religionsfragen zu entscheiden, erst hinaufsteigen zu der rechten und wahrhaftigen Norm der Lehrer in den ersten 500 Jahren,"[1]) nicht etwa bloß zu dem Ansehen der beglaubigten alten Symbole. Derselbe Theologe hebt die Vernunft und die Philosophie gleich hoch in Glaubenssachen, ja fast höher als die Schrift; „so sehen wir denn auch die Klarheit Gottes nicht mit aufgedecktem Angesicht." „O Greuel der Verwüstung! das dienet den Papisten sehr wohl in ihren Kram von Dunkelheit der Schrift und Zweifelglauben, Köhlerglauben."[2]) Um den Papisten näher zu treten, wird selbst die Auctorität der Augustana nicht geschont. Im Corpus doctrinae wird die Erbsünde ausdrücklich und genau erklärt, nach Calixt soll diese Definition nur der gelehrten Schulkenntniß auf der Unterlage des Glaubens zugehören. Nach jenem besteht sie auch positiv in der bösen Lust, nach diesem nur negativ in der Abwesenheit des uranfänglichen Gerechtseins.[3]) Das Corpus fordert für die Rechtfertigung aus dem Glauben durchaus den Zusatz „allein," jener aber umgeht dieses Wörtlein gern, um sich den Scholastikern und deren Anpreisungen des menschlichen Verdienstes anzuschließen; ja er sagt, daß Gott beschlossen habe, den Glauben und die Werke mit der Gabe des ewigen Lebens zu belohnen.[4])

[1]) Crypto-Papismus, 1. Cap. §. 6.
[2]) Ebendas. §. 7.
[3]) Ebendas. 2. Cap. §. 1. 2.
[4]) Ebendas. 3. Cap. §. 11.

In gleicher Weise werden die übrigen Punkte durch Entgegenstellung beiderseitiger Aussprüche abgemacht. Büscher begeht dabei eine Menge von Mißdeutungen und falschen Consequenzen, die aber doch gegen den ganzen Standpunkt der Anklage nur die zweite Stelle einnehmen. War es überhaupt zulässig, in dieser Art gegen eine theologische Richtung zu instruiren? Wenn es sich wirklich so verhielt, daß ein Lutherischer Theologe nichts Anderes zu thun hatte als den symbolischen Gedankenstoff eben nur zu wiederholen, zu formuliren und polemisch nach Außen zu verwenden, stand ihm keine allgemeinere Verfügung über den kirchlichen Lehrgehalt zu, war jede Prüfung, jedes Hinausgehen über den Wortlaut, jedes genetische und historische Eindringen in die Anfänge und Zwecke der Differenzen untersagt und sollte alles Absehen von demjenigen, was in der Feststellung der Gegensätze unwesentlich oder äußerlich erscheinen konnte, für Verrath an der Sache gelten: dann war allerdings der Kryptopapismus der Helmstädter vollständig bewiesen. Dann war auch der Ausruf gerecht, mit welchem Büscher schließt: „Soll das nunmehr einem Jeden frei ausgehen, daß er Gottes Wort und die öffentlichen Symbola der christlichen Kirchen also verdrehet, verfälscht und z. Th. gar aufhebet und sich denn etwa hernach mit einem Glößlein declariret und salviret, was wird endlich aus unserer Religion Anderes werden als eine Babylonische Verwirrung und Gemenge, ja ein recht epikurisch, heidnisch und teufelisch Wesen, da man weder Gott oder Religion etwas mehr achten wird." — Der Schwertstreich traf nicht so scharf als er sollte. Büscher setzte sich einer Untersuchung aus und starb bald nachher. Der Herzog selbst genehmigte die Herausgabe einer nur allzu umständlichen und gelehrten „Widerlegung"[1] in deutscher Sprache. Der Verfasser, — Calixt selbst, dessen Namen der Titel verschweigt, — behandelt seinen Gegner geringschätzig wie einen Schüler und erinnert

[1] Gründl. Widerlegung eines unwahrhaftigen Gedichts unterm Titul Crypto-Papismus novae theol. Helmst. — auf fürstl. Befehl gestellet und publiciret. Th. 1. 2. Lüneb. 1641.

ihn an die schwache Ramistenlogik,[1]) deren Anhänger er war. Die wichtigsten Behauptungen werden aufrecht erhalten und von dem anhängenden Mißverstand befreit, die Nothwendigkeit des altkirchlichen Consensus aus den Schriften der Reformatoren und sogar dem Corpus Julium nachgewiesen.[2]) Auch wird es gerade herausgesagt, ein Professor der Theologie, wenn er wider den Papst und andere Widersacher gründlich disputire, müsse nothwendig einen höheren Beruf haben, als den Worten des Corpus doctrinae „auf dem Fuße zu folgen," schon weil ihn diese sklavische Abhängigkeit nicht in den Stand setzen würde, eben diese Lehrnorm gehörig zu vertheidigen; soviel verstehe ein Jeder, der witzig sei.[3])

Ein erster Sieg schien errungen, aber es war auch die wunde Stelle bloßgelegt, die zum neuen Angriffspunkt werden konnte. Die Hochschätzung der guten Werke nährte den Verdacht des Kryptokatholicismus. Hornejus, von W. Lyser getadelt, weil er in der Abhandlung De justificatione (1640) ein menschliches Verdienst eingemischt habe, ließ sich nicht irre machen, sondern behauptete die Unentbehrlichkeit der guten Werke zwar nicht zur Rechtfertigung als solcher, wohl aber zur Erlangung der Seligkeit überhaupt, da nicht jeder Glaube, sondern nur der in der Liebe thätige dem ewigen Leben zuführen könne. Der Vorwurf des Majorismus blieb also stehen. Der Widerspruch Höpfners stellte nun Leipzig, und die Entgegnung Hülsemanns Wittenberg in Opposition zu Helmstädt.[4]) Der Churfürst von Sachsen wurde aufmerksam und auf seinen Antrieb erließen die Facultäten von Jena, Leipzig und Wittenberg ein Ermahnungsschreiben, in welchem

[1]) Widerlegung 1, S. 28.

[2]) Ebendas. 1, S. 78 ff.

[3]) Ebendas. 2, S. 287 vgl. Henke II, S. 143.

[4]) Die Schriften sind: Hornejus, Disput. de justificatione H. 1640, wogegen Höpfner De justific. Lips. 1641, und Hülsem. Dialysis apologetica problematis Calixtini p. 450. — Hornejus, De fide et bonis opp. Resp. Latermanno, Helmst. 1643, bestritten in Hülsem. Supplem. breviarii theol. Vitemb. 1644. Endlich Horneji Disp. de summa fidei non qualislibet sed quae per caritatem operatur necessitate ad salutem, H. 1646.

die beiden Neuerer angehalten wurden, von den anstößigen Phrasen und Aussprüchen abzulassen. Calixt verhielt sich standhaft. Er gehörte zu denjenigen Naturen, welche von dem sachlich Gegebenen, dem Unerlaßlichen durch keine Gewalt der Formel hinweggedrängt werden. Das Beispiel Josephs ist werthlos, oder es muß die Folgerung erlauben, daß man von den Beweisen sittlicher Thatkraft und Anstrengung nie so reden darf, als ob sie auf dem Wege zum höchsten Gut auch fehlen dürften.

Mit der katholisirenden Neigung sollte bald auch die zweite Richtung falscher Nachgiebigkeit offenbar werden, die nach der reformirten Seite. Polen, das Heimathland der Dissidenten, bot unter Ladislaus IV. die Möglichkeit eines gütlichen Uebereinkommens der Confessionen. Die Theilnahme des Churfürsten von Brandenburg zog den Hofprediger Bergius als reformirten Vertreter für das Religionsgespräch zu Thorn herbei, und mit Bewilligung seines Herzogs wurde trotz aller Warnungen der Lutheraner auch Calixt berufen. Wie vorbereitet und mit welchen Hoffnungen er nach Thorn reiste, zeigte seine mit der Herausgabe der Actenstücke verbundene Denkschrift. Das hier aufgestellte Friedensprogramm ist consequenter Ausdruck seiner Grundsätze und früheren Bekenntnisse. Jeder Theilnehmer des Unternehmens sei auf sein Gewissen gestellt. Jeder muß sich aber auch die einfachen und unveräußerlichen Grundlagen der christlichen Offenbarung klar machen; er fasse sie unvermindert und unvermehrt zusammen und unterscheide sie von dem größeren Umfang dessen, was die Theologie als Wissenschaft zu ihren genaueren Bestimmungen, aber auch friedlichen und der kirchlichen Eintracht nicht hinderlichen Verständigungen braucht und immer brauchen wird. Er verhehle sich am Wenigsten, daß sämmtliche heutige Streitartikel, wie der sacramentliche und der von der Rechtfertigung, immer noch nicht so schwierig und dunkel sind wie die Mysterien der Trinität und Menschwerdung, in deren Anerkennung doch Alle, um wahrhaft Christen zu sein, übereinstimmen müssen. Daß ein Colloquium mit solchen Gesinnungen eingegangen stark genug sein werde, den Zwiespalt zu heben, dazu ist wenig Aussicht,

wohl aber kann es dessen künftige Aufhebung vorbereiten und anbahnen.[1]) Aber auch diese bescheidene Hoffnung wurde in dem Thorner Gespräch von 1644 und 45 gänzlich zu Schanden. Fast Niemand als er glaubte an Erfolg, die Meisten waren bereit ihn scheitern zu lassen. Calixt traf daselbst mit Abraham Calov und Hülsemann aus Danzig zusammen, Feuer und Wasser konnten sich nicht feindlicher berühren. Als jener Anstand nahm, die Reformirten zu verurtheilen, als er sich ihnen näherte[2]) und auf ihren Wunsch das gemeinsame evangelische Bekenntniß gegen die Katholiken ausarbeiten half, gerieth Calov in die heftigste Erbitterung und Calixt sah sich von den eigenen Genossen preisgegeben. Erst jetzt kam es, wie Schmid[3]) mit Recht hervorhebt, zum völligen und unversöhnlichen Bruch zwischen ihm und der orthodoxen Partei. Uebrigens hatten die Verhandlungen kein Resultat als daß die Reformirten ihrerseits die Declaratio Thoruniensis niederlegten. Und diese unionistische Erklärung schließt sich nahe an den Vergleich von Sendomir, indem sie besonders im Abendmahl die Vereinbarung mit den Lutheranern nach Kräften erleichtert.[4]) Auf der Grundlage des altsymbolischen Consensus werden die Hauptlehren durchgegangen und mehrere Vorwürfe der Lutheraner, wie der von der Herbeiführung der Sünde durch göttliche Causalität, energisch zurückgewiesen.[5]) Vom Abendmahl heißt

---

[1]) Scripta facientia ad colloquium — Thorunii in Borussia indictum. Accessit G. Calixti consideratio et epicrisis, Helmst. 1645. conf. Consider. §. 41.

[2]) Conf. Calov, Histor. syncret. p. 562. „Inmaßen auch Calixtus gegen mich und D. Botsaccum sich herausgelassen, man könte D. Joh. Bergium wol pro Fratro in Christo annehmen."

[3]) Geschichte der synkret. Streitigk. S. 68—75.

[4]) S. übrigens Calixt, Verantwortung gegen Weller §. 25 ff. und Cal. Hist. syncret. p. 199 sqq. nebst der von Schmid a. a. O. S. 71 angeführten Literatur. Schenkel, Unionsberuf S. 44.

[5]) Declar. Thorun. in Niemeyeri Coll. p. 669 sqq. Die Erklärung über Rechtfertigung, Glauben und Werke ist etwa so ausgefallen, wie sie Calixt gewünscht haben würde p. 675: Solam (fidem) justificare dicimus, non quod sola sit, sed quod sola promissionem evangelii adeoque ipsam justitiam Christi apprehendat, per et propter quam solam gratis sine ullo proprio merito justificamur. — Quasi per hanc doctrinam studium bonorum operum tolla-

es, daß in ihm ein Zusammensein des irdischen und himmlischen Stückes stattfinde, und daß beide vermöge sacramentlicher und mystischer Union zugleich obwohl auf verschiedene Weise mitgetheilt und genossen werden, das Himmlische allerdings nur von den Gläubigen. Leib und Blut Christi werden weder symbolisch und imaginär, noch räumlich und körperlich anwesend gedacht, dem Glauben sind sie in voller Wahrheit, Wirklichkeit und Wirksamkeit gegenwärtig. Das Greifliche wird mit dem Munde, das Unsichtbare mit dem Geiste empfangen.[1])

Auf diese Weise hat sich der Begriff des Synkretismus gleichsam historisch vor den Augen der Orthodoxie entwickelt, so daß sein Wesen eben in jenem Ausbeugen und Hinneigen hier zu den Katholiken und dort zu den Calvinisten hinüber gefunden werden konnte. Ein neues Stadium beginnt, wenn jetzt der Schauplatz sich erweitert und die Leidenschaft der Parteien heftiger entbrennt. Christian Dreyer und Johann Latermann, Beide in Helmstädt gebildet, fanden Aufnahme in Königsberg, jener im Jubeljahre der Universität 1644, dieser etwas später, traten aber sogleich in den Ruf Sendlinge der verhaßten Schule zu sein.[2]) Dem Ersteren legte die Facultät bei seiner Promotion eine Abschwörungsformel wegen gewisser Calixtischen Meinungen vor; er weigerte sich dessen, beschwor aber die Symbolbücher, weil sie jenen Sätzen nicht zuwiderliefen, was ihm als Meineid ausgelegt wurde. Latermann aber hatte schon in Helmstädt 1645 unter Calixt's Vorsitz eine Dissertation des Inhalts vertheidigt, daß für das Geheimniß der Trinität im A. T. keine entscheidenden noch ausreichenden Beweisstellen vorliegen, und darüber in Leipzig und Wittenberg starke Mißbilligung hervorgerufen. Dies und

mus eorumque necessitatem negemus, cum tamen nec fidem justificantem nec ipsam justificationem sine sanctificatione et bonorum operum studio in adultis ullo modo posse consistere, ex jam dictis manifestum sit.

[1]) p. 681.

[2]) Ueber diese Königsberger Wirren s. bes. Hartknoch, Preuß. Kirchen-Historia, I, S. 602 ff. und Schmid a. a. O. S. 86 ff. Walch, Bibl. theol. II, p. 676 sqq.

seine Theilnahme am Thorner Gespräch und Freundschaft mit Bergius erschwerte ihm den Eintritt in Königsberg. Er publicirte 1646 eine von Dreyer censirte Abhandlung De aeterna Dei praedestinatione. Dies Signal benutzte der heftige Professor Mislenta zuerst zu einer leidenschaftlichen Disputation, dann zu der wildesten und wüthendsten Fehde, in welcher ihm Dreyer, Latermann und Johann Behm als außerordentliche Professoren gegenüberstanden. Es konnte nicht verhindert werden, daß Latermann Doctor der Theologie und Kaplan an der Schloßkirche wurde; aber Mislenta zog zehn grobe Irrthümer aus seinen Schriften, die auf Abschwächung der Erbsünde und Synergismus, Calvinische Erklärung der Prädestination, Leugnung vieler Beweisstellen der Trinität, Ueberschätzung der guten Werke und Annahme einer Tradition neben der Schrift hinausliefen.[1] Beide Theile forderten auswärtige Gutachten; Wittenberg, Straßburg, Danzig urtheilten hart, Rostock, Jena und Leipzig etwas milder über den Angefochtenen; in der Richtigkeit der Anklagen waren sie einverstanden. Die Censuren wurden 1648 zusammengedruckt,[2] und als nun Latermann die zu seinen Gunsten lautenden Vota von Calixt und Hornejus gleichfalls veröffentlichte,[3] folgten sich Kritik und Antikritik unter vergeblichem Einschreiten der Regierung. Nach Behms Tode (1648) bestellte der Churfürst selbst eine Commission, welche mehrere Wege eines Vergleichs einschlug; aber der Hader wuchs, als Latermann und Genossen die Universität Helmstädt und durch sie selbst deren Gebieter, den Herzog, um Beistand anriefen. Wirklich ergriffen auch die Helmstädter diese Gelegenheit und protestirten in einem doppelten nach Königs-

[1]) Verzeichniß der vielfältigen und groben Irrthümer, welche M. I. Latermann in seinen Disputationibus vertheidiget und verfochten hat, sammt einer gründlichen Widerlegung derselben, 1647.

[2]) Judicium Theologorum orthodoxorum de lite Latermanno a D. Cel. Mislenta mota. Thor. 1648.

[3]) Celeberrimorum theologorum judicia et censurae pro orthodoxia I. Latermanni collecta et edita ab ejus patre Wolfgango, Halberst. 1648. Dagegen Mislenta, Anticrisis sive confutatio judiciorum a Latermanni errorum complicibus . . . sine judicio editorum, Gedani 1649.

berg gerichteten Sendschreiben gegen die Anschuldigungen, ja sie führten bei ihrem Herzog darüber bittere Beschwerde, daß sie mit ihren friedlichen Bestrebungen als Unruhstifter vor Deutschland gebrandmarkt würden.[1] Aber gerade diese Einmischung Helmstädts schien verrätherisch, und Mislenta erwies aus dem ihm bekannt gewordenen Briefe Latermanns dessen Gemeinschaft mit der antikirchlichen Partei.[2] In Königsberg konnte kaum der Tod noch die Gemüther versöhnen, denn über den Tod hinaus dauerte der ärgerliche Zank um ein christliches Begräbniß.[3] Erst nach Mislenta's eigenem Ableben ist hier einige Ruhe eingetreten.

Der Kampf hat seinen Höhepunkt erreicht und abermals wechselt die Scene. Nachdem schon in den Censuren gegen Latermann Wittenberg mitgesprochen, nachdem 1648 diese Universität und die von Leipzig durch den Churfürsten von Sachsen aufgefordert worden, die synkretistische Lehre scharf ins Auge zu fassen und deren Fehlgriffe zu verzeichnen: treten jetzt die Facultäten von Wittenberg und Helmstädt als Vertheidiger entgegengesetzter Principien unmittelbar in die Schranken. Was der Synkretismus sei, hatte Mislenta ganz herausgesagt, nämlich eine Universalhäresie, für die kein Name zu schlecht, kein Vorwurf des Meineids, der Verrätherei, der hermaphroditischen Sectirerei unverdient sei. In diesen Ton stimmten nun auch die folgenden Kritiker und machten es möglich, denselben Jahre lang festzuhalten. Blicken wir auf Calixt und Hornejus wieder zurück; ein schweres Ungewitter zog sich über ihren Häuptern zusammen. Der Herzog von Braunschweig forderte 1648 über die öffentlichen Ausstellungen Rechenschaft von ihnen, und da ihr erster Bericht nicht genügte,

---

[1]) Schmid, a. a. O. S. 97. 99. Im J. 1646 hatte Dorsch aus Straßburg in einem Briefe geäußert: Verumtamen ex his scintillis effodicatis Calixtinum incendium prorumpet, quas tam late per Germaniam disseminavit, ut non extingui posse sine extingentium exitio ipse quidem D. Calixtus censeat. Itaque prudentibus rationibus periculosae plenum opus aleae tractandum. S. Calixt, Widerlegung Wellers §. 18.

[2]) Hartknoch, S. 621. 22.

[3]) Nämlich des Mich. Behm, s. Hartknoch, S. 624 ff.

Verantwortung über bestimmte Punkte: vom kirchlichen Alterthum, von dem Geheimniß der Trinität, den guten Werken und dem Princip der Toleranz.[1]) Calixt begründete hierauf, — wovon wir oben gehandelt, — die von Latermann ausgesprochene Erklärung der alttestamentlichen Trinitätsstellen und überließ seinem Genossen die Erörterung der Majoristischen Frage.[2]) Im folgenden Jahre machte Johann Georg I. von Sachsen den Herzögen von Braunschweig ernstliche Vorhaltungen; die Helmstädter Theologen, sagt er, hätten nicht allein den gefährlichen Majorismus erneuert, nicht nur den chursächsischen Lehrern die Meinung aufgebürdet, als behaupteten sie, daß Abgötterei und Hurerei einen Menschen aus der göttlichen Gnade nicht herausseze; sondern auch eine „span-neue Religion" aus allen anderen zusammenschmieden, also ein gewaltiges Schisma einführen wollen, daher Calixt und Hornejus an dem ganzen gegenwärtigen Aergerniß und der zunehmenden Auflehnung gegen die Concordienformel Schuld seien.[3]) — Zu diesen Warnungen von höchster Stelle kommen nun die orthodoxen Angriffe selber, und die Gegner entwickelten Streitkräfte, welche einen weniger kräftigen Mann wohl hätten aus der Fassung bringen können. Wenn dabei Jacob Weller, Oberhofprediger in Dresden, und Scharff in Wittenberg mehr bei einzelnen Widerlegungen z. B. der alttestamentlichen Zweifel stehen blieben: so haben Hülsemann in Leipzig und Calov in Wittenberg mit Geschick, Scharfsinn und Gelehrsamkeit, — Eigenschaften, die wir schon an ihnen kennen, — den Streit ins Allgemeine des Systems und des Princips hineingezogen und dadurch vertieft, während sie an persönlicher Bitterkeit und Rohheit sich gegenseitig überbieten.[4]) Alles Disputable wird

---

[1]) Calovii Hist. syncret. p 579, 80.

[2]) G. Cal. De quaestionibus, num myster. s. trin. e solius V. T. libris possit demonstrari etc. Helmst. 1649. Horneji Repetitio vera de necessitate bonorum operum ibid. 1649.

[3]) Calovii Hist. syncret. p. 584.

[4]) Wir nennen die wichtigeren Streitschriften:
Joh. Scharff, Unschuld wider G. Calixti falsche Auflagen — an das Tageslicht

hervorgesucht und geordnet, die Zahl der Controverspunkte wächst. Hülsemann im „Gewissenswurm" beschäftigt sich am Meisten mit der Symbolnorm und mit dem Verhältniß des ethischen und dogmatischen Factors der Heilsgewinnung, indem er dazu einen beträchtlichen Theil des reformatorischen Geschichts- und Lehrstoffes herbeizieht. Calov hat dem Synkretismus als der schlimmsten Gattung der Neuerung in der Reihe der Häresieen seine Stelle angewiesen, er sucht ihn ebensowohl kritisch in seine Bestandtheile zu zerlegen wie historisch anzuknüpfen und zu verfolgen. Beide Gegner verhehlen sich nicht, daß der Sieg ihres Feindes den Boden, auf dem sie stehen, tief erschüttern würde, daher lassen sie alle Kräfte ihres kirchlichen Eifers und Verstandes spielen.

So auf alle Weise gedrängt und bald von seinem Gehülfen Hornejus, der 1649 starb, verlassen, bewährte Calixt nochmals seine Schlagfertigkeit. Zwar beklagte er sich bitter, daß er „die

---

gestellt und mannlich vor Augen gestellt. Wittenb. 1651. — Protestatio adv. Cal. atrocia scandala orbi christiano data, Wittenb. 1652.

Jac. Weller, Wegweiser der Gottheit Christi, wie dieselbe klar offenbaret u. nebst einem Anhange wider G. Calixtum. Dresd. 1649. — Erste und zweite Probe Calixtinischer im Druck ausgesprengter und unchristl. Verantwortung und Unwahrheiten. Dresd. 1650 u. 52.

Joh. Hülsemann, Dialysis apolog. problematis Calixtini num mysterium etc. Lips. 1650. — Muster und Ausbund Calixtinischer Werke. Lpz. 1650. — Iudicium de Cal. desiderio et studio concordiae eccles. 1650. — Calixtinischer Gewissenswurm aus seinen wider die evangelische, von ihm selbst eidlich beschworene aber schändlich verlassene Wahrheit — erlassenen Schriften entdeckt und erwiesen. Lpz. 1653. Vgl, oben Bd. I. S. 316.

Abr. Calovius, Erbärmliche Verstockung der Calixtiner mit Consens und Approbation der theol. Facultät zu W. — Witt. 1651. — Synopsis controversiarum potiorum etc. 1651 — Syncretismus Calixtinus a modernis ecclesiae turbatoribus etc. Vitemb. 1653. — Harmonia Calixtino-haeretica etc. Vitemb. 1655. — Fides veterum et inprimis antediluvianorum in Christum — adv. pestilentem novatorum — errorem. Vitemb. 1656. — Syntagma antisyncretisticum. Lips. 1668. — Loci et controversiae syntagm. antisyncr. ibid. 1668. — Nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falschen Auflagen und Bezüchtigungen. Wittenb. 1651. Dazu die Abschnitte in Calovs Institt. theol. (1649) und in tom. I. des Systema theol. Vgl. oben Bd. I. S. 332 ff.

le Zeit, die sonsten weit besser anzulegen stünde, mit diesem
mpenwerk, welches denn im Grunde nichts Anderes sei als
erkehrung rechter Meinung, faule und untüchtige Consequentien"
bringen müsse: aber er will Rede stehen und greift sogar zu dem
utschen ihm sehr ungeläufigen Idiom. In demselben allerdings
hr umschweifig und breit ausgefallenen Werk werden Weller
ld Scharff beantwortet und zugleich auf die von den fürstlichen
öfen ausgegangenen Beschwerden Bescheid gegeben.[1]) Seine
rklärungen sind unumwunden und dreist. Die Augsburgische
onfession, wenn gleich nicht überall in buchstäblicher Fassung,
ird anerkannt, die Hinweisung auf die Concordienformel einfach
gelehnt als auf der Juliusuniversität nicht rechtskräftig, und
alixt preist sich glücklich, in einer von den Zumuthungen der
biquitätslehre freigewordenen Hochschule gewirkt zu haben. Der
orwurf der Neuerung wird zurückgegeben. Sehen wir hier ab
on dem historischen Detail und den dogmatischen Ausführungen
er den vermeintlichen Arianismus, den Traditionskanon u. dgl.:
dreht sich die „Verantwortung" gegen Weller um das oft wieder-
olte Argument, daß man Ungleichartiges nicht vermischen dürfe.
Jenn, wie die Weller und Calov wollen, Wichtiges und Ge-
nges einander gleichgestellt, wenn zwischen Primärem und Secun-
irem nicht unterschieden und richtige Erkenntniß in allen Stücken
ir Bedingung wahrer Christlichkeit gemacht wird: so werden am
nde gar keine Christen mehr übrig bleiben.[2]) Die Forderung,
aß alles Nebensächliche in der h. Schrift als solches ausdrück-
ch müsse bezeichnet sein, darf man nicht stellen, sondern muß die
Wichtigkeit der Sachen auch aus ihnen selbst und ihrer Stellung
im Fundamentalen ermessen lernen. Endlich läßt der Verfasser

---

[1]) G. Calixti, Widerlegung der unchristl. und unbilligen Verleumbungen,
mit ihn J. Weller — zu beschmitzen sich hat gelüsten lassen; imgleichen Ver-
ntwortung auf dasjenige, was ihm in der Churfürstl. Durchlaucht zu Sachsen
- Schreiben — beigemessen wird, daneben Antwort auf D. J. Hülsemanni
eisterliches Muster — — Helmst. 1651.

[2]) Widerlegung gegen Weller §. 124—130.

[3]) Widerlegung §. 57.

in der Antwort auf das „meisterliche Muster" nochmals seinem sittlichen Bewußtsein freien Lauf. Wie schon bemerkt, hatte Hülsemann in einer gegen Grotius gerichteten Abhandlung[1]) diesem widersprochen, wenn er die 1. Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19—21 und 1. Tim. 1, 9. 10 aufgezählten gröbsten Vergehungen gerade als solche Todsünden, die des Gnadenstandes verlustig machen, bezeichnet. Was Calixt darauf antwortete, wie er sich in Schlüssen erschöpfte, um die sittliche Evidenz, die ihm selber vor Augen stand, Andern auch durch die Macht der Logik einzuprägen, ist gezeigt worden. An dieser Stelle wird denn auch die Geschichte Josephs hinzugefügt, deren Darstellung beabsichtigt, den hohen Werth eines lautern Handelns nach göttlichem Gebot, wie er bei der gewöhnlichen Behandlung der Heilstheorie nur zu leicht vergessen werde, in einem hervorstechenden biblischen Beispiel zu veranschaulichen.

Die polemischen Entgegnungen Calixt's sind mit der erwähnten Schrift beschlossen, doch drängten sich noch andere Beschäftigungen in diese letzten Jahre. Mitten unter den wildesten Anfeindungen und unbeirrt durch den offenkundigen Kriegsstand der Parteien faßte er nochmals die Grundzüge seiner Friedenstheologie in Umrissen zusammen.[2]) In dieselbe Zeit fallen die erwähnten Verhandlungen mit dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, der ihm 1652 seinen Uebertritt zur Rö-

[1]) Harmonia apostolica St. Pauli et Jacobi de justificatione ab H. Grotii corruptelis vindicata. Vitemb. 1643. Antwort auf Hülsemanns meisterliches Muster, in dero sein gantzer Discurs, welchen er Hugoni Grotio, der gesprochen, daß die von St. Paulo 1. Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19. 20. 1. Timoth. 1, 9. namhaft gemachte Mißethat und Sünde einen Menschen, der selbige begehet, des Standes göttlicher Gnade entohnigen, entgegengesetzet &c.

[2]) Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae Helmest. 1650. — Discurs von der wahren christl. Religion, auf Begehren einer hohen fürstlichen Person vor 20 Jahren aufgesetzt. Helmst. 1650. — Judicium de controversiis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamentis, Helmest. 1650. — Consultatio de tolerantia Reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Aug. conf. controversas ed. F. U. Cal. Helmest. 1658.

mischen Kirche anzeigte.[1]) Nach Calovs Bericht soll Calixt selbst seine Angelegenheit bei dem permanenten Reichstag zu Regensburg angeregt haben, so daß das Corpus Evangelicorum im Januar 1654 den Churfürsten von Sachsen brieflich aufforderte, die Fortsetzung der literarischen Fehde einstweilen zu verbieten, wozu sich aber dieser so wenig als der Herzog von Hessen-Darmstadt bewegen ließ.[2]) Wir wundern uns in der That nicht, daß die strengen Anhänger der Confession sich in einen Mann nicht finden konnten, der gleichzeitig oder kurz nach einander mit Lutheranern, Reformirten und Katholiken halb gegensätzlich halb friedlich verhandelte, der im Verdacht stand, Solche die sich nachher dem Katholicismus anschlossen, eher bestärkt und irregeleitet als abgehalten zu haben, der am Heftigsten von seiner eigenen Kirche bestritten doch ihr anzugehören behauptete. Aber eben so natürlich müssen wir es finden, wenn in den weniger confessionell gestimmten Kreisen eine starke Hinneigung mancher Einzelnen zu ihm bemerklich wurde, und zahlreiche Beweise des Vertrauens aus der Nähe und Ferne ihn für das harte Verdammungsurtheil des Lutherthums entschädigten.[3])

Calixt starb am 19. März 1656, nachdem er 1654 seine letzte größere Schrift De pactis herausgegeben. Mit seinem Tode konnte seine Sache weder sofort untergehen, dazu war sie zu tief gedrungen, noch mit gleichem Erfolg fortgeführt werden, dazu fehlte es an ausreichenden Kräften. Schüler und Verehrer waren noch mehrere vorhanden, und der eigene Sohn, Friedrich Ulrich Calixt, Abt und Professor zu Helmstädt, erwies sich in jeder Hinsicht treu und thätig. Er entwarf nicht nur ein Verzeichniß

---

[1]) Von dem Uebertritt des Grafen von Rantzau, der sich in Helmstädt aufgehalten und Calixt zum Berather seiner Studien gemacht hatte, dann aber 1650 in Rom Katholik wurde, s. Schmid a. a. O. S. 113, 14.

[2]) Historia syncret. p. 593. 94.

[3]) Wir verweisen im Allgemeinen auf den hier nicht auszubeutenden Briefwechsel (hrsg. v. Henke, Halle 1833 nebst zwei Nachträgen von 1835 u. 1840), welcher die große Anzahl seiner persönlichen Beziehungen zu Conring, Salmasius, Coccejus, Lampadius, Boyneburg, Prüschenek u. A. und den Umfang seines Einflusses vor Augen stellt.

der Schriften seines Vaters, edirte und bevorwortete die Mehrzahl derselben, vertrat mit allem Eifer die Ehre des Verstorbenen, sondern fügte auch eigene Arbeiten von gleicher Tendenz hinzu. In dem Hauptwerk Via ad pacem werden zahlreiche Urkunden der vorangegangenen Friedensgespräche mit einigen Abhandlungen des Vaters sowie des Thomas Smith und Benedict Pictetus und mit einem umfassenden Gutachten des Herausgebers verbunden.[1]) Bei der Gleichheit der hier anerkannten Unionsprincipien bemerken wir den Unterschied einer vorsichtigeren Haltung. Dem Friedrich Ulrich durch die langen und herben Erfahrungen klug gemacht, zieht sich statt kirchliche Einigung zu bezwecken ganz auf das Streben nach gegenseitiger christlicher Anerkennung und friedlicher Duldung zurück und leugnet auch von seinem Vater, daß er mehr als diese Toleranz habe erreichen wollen, wodurch denn dieser wichtige Unterschied allerdings schärfer in's Licht gestellt wurde.[2]) Seine anderweitigen Leistungen und Abhandlungen sind von mittelmäßigem Verdienst.[3]) In ähnlichem Geiste wirkten Gerhard Titius und Joachim Hildebrand[4]) in Helmstädt und Dreier in Königsberg noch eine Zeit lang fort. Allein es fehlte diesen Männern an positiver Geisteskraft und an derjenigen wissenschaftlichen Fruchtbarkeit, deren sich auch Andersdenkende nicht erwehren können. Der letzte Abschnitt dieser Skizze hat zu zeigen, wie der Lutherische Synkretismus theils durch den Mangel einer Calixt ebenbürtigen Persönlichkeit, theils durch das Hervortreten eines vermittelnden Standpunktes kirchlich in Verfall gerieth, während

[1]) Via ad pacem inter Protestantes praeliminariter restaurandam strata per colloquia sollennia atque alia pacificorum scripta irenica, quae Calixtina comitatur epicrisis, Helmest. 1700.

[2]) F. U. Calixtus in G. Cal. De tolerantia Reform. §§. 20. sqq. dazu meine frühere Schrift über Calixt S. 101.

[3]) Z. B. De renatis ex Deo an peccent, — De resurrectione eorundem corporum, — De religione idololatrica, Helmest. 1687, — De religione Muhammedana, Helmest. 1687, — wichtiger De conjugio, Helmest. 1681, — Summa doctrinae christ. juxta ductum symboli apostolici. Einiges Andere wird später noch erwähnt werden. Walch, Bibl. theol. II. p. 680 sqq.

[4]) Vgl. oben Bd. I. S. 311.

er geistig wohl viele Stätten zu weiterer Fortdauer unter den Gebildeten gewinnen mochte.

Das nächste Ereigniß bildet das Kasseler Religionsgespräch von 1661, das letzte in dieser Reihenfolge. Das Ende des politischen Krieges hatte auch die kirchlichen Friedenswünsche auf's Neue angeregt, und der Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel war deren aufrichtiger Beförderer. Da nun die synkretistische Richtung auch unter den Lutheranern zu Rinteln Anhänger gefunden hatte: so gelang dem Landgrafen zwischen diesen und den Reformirten zu Marburg die Veranstaltung eines Colloquiums zu Friedenszwecken. Die Theilnehmer waren Peter Musäus und Johann Henich aus Rinteln, der Letztere Calixt mit voller Verehrung beipflichtend, und Seb. Curtius und Joh. Heine aus Marburg, und sie stellten den Zweck voran, daß da beide Theile sich gegenseitig Mancherlei aufgebürdet hätten, was sie eigentlich nicht lehrten, es nützlich sein müsse, durch besonnene Unterredung zu einem richtigen Verständniß sowohl der vorhandenen Glaubenseinigkeit als auch der nicht hinwegzuräumenden Widersprüche zu gelangen und demgemäß die Frage, ob die Differenzen den Grund des Glaubens betreffen, rechtmäßig zu beantworten.[1]) Mit diesem rein ermittelnden und abwägenden Verfahren begnügte sich das Kasseler Colloquium und lieferte kein positives Resultat als das allgemeine von der nicht fundamentalen Wichtigkeit der übrigbleibenden Differenzen. Die Verhandlungen erstreckten sich auf die Artikel vom Abendmahl, der Prädestination und Gnade, der Person Christi und der Taufe und endigten überall mit dem Bekenntniß einer nicht aufzuhebenden aber erträglichen und praktisch unerheblichen Meinungsverschiedenheit; im Punkte des Abendmahls tritt die Verschiedenheit der Standpunkte am Wenigsten scharf hervor, da ähnlich wie zu Thorn auf das

[1]) Kurzer Bericht von dem Colloquio, so auf Aufforderung des Herrn Wilhelm — — zwischen etlichen Theologen von Marpurg und Rinteln — zu Kassel 1661 gehalten worden. Histor syncret. p. 634 sqq. Vgl. außerdem Hering, Geschichte der Unionsversuche, II. S. 128. Walch, Einleitung in die Rel.-Streitigk. I. S. 286. Planck, a. a. O. S. 123. Schenkel, Unionsberuf, S. 462.

geistliche Essen als Act des wahren Glaubens hauptsächlich Gewicht gelegt wird. Geist und Haltung des vorliegenden Berichts verrathen den Einfluß Calixts, nicht überall seine besondere Ansicht. Während man nämlich auf dem Leipziger Gespräch von 1634 die streitenden Parteien auf der Grundlage der Augsb. Confession zu einigen versucht hatte: sollte diese zwar jetzt ebenfalls nicht verletzt werden, aber die Kasseler Colloquenten beabsichtigten mehr im Sinne Calixt's eine vorbereitende Abschätzung des Zwiespalts, jedoch von der Art, daß dabei das Lutherische Dogma bis hinauf in die Concordienformel und das reformirte in der Prädestination geschont blieb. Zum Schluß aber wurde der Wunsch ausgesprochen, es möge die schmähsüchtige Kanzelpolemik in Zukunft wegfallen und im Unterricht die nöthige Widerlegung ohne Nennung der Namen oder doch glimpflich geübt werden; man solle ferner die Fürsten von Braunschweig und Brandenburg für den Plan gewinnen und durch Vorbereitung eines neuen Colloquiums auf den deutschen Universitäten das gute Werk fortsetzen.

Das Resultat des Kasseler Gesprächs war bei der kleinen Anzahl der Mitglieder gering und konnte erst durch Wiederholung bedeutend werden. Aber es war ein Product des verhaßten Geistes, ein Ereigniß von unbestimmbarer Tragweite. Die Lutheraner müssen Calixt selber in diesem Friedensact wieder auflebend erblickt haben, sonst begriffe man die rasende Kampfbegier nicht, mit der sie über die Bekenntnisse des Colloquiums und über dessen Urheber hergefallen sind. Die Wittenberger gingen 1662 mit einem Rundschreiben an die theologischen Facultäten und die Ministerien der unveränderten Augustana voran, das auch von Leipzig und Jena genehmigt wurde.[1]) Bald darauf folgte ein eingehendes deutsch und lateinisch abgefaßtes Bedenken. Die Rinteler, heißt es darin, haben sich vorgenommen, den „ungenähten Rock Christi noch ferner zu zerreißen," sie haben die „Calvinisterei, so sich mit der himmlischen Wahrheit durchaus

---

[1]) Histor. syncret. p. 618: Formul des Schreibens, so an theol. Facultäten und Ministerien — — gesandt worden.

nicht vergleichen läßt, sondern so weit von derselben als der Himmel von der Erden" abstehet, mit ihren Disputationen ausgleichen wollen und sogar die weltliche Obrigkeit herbeigezogen.[1]) Allerdings ist an allem Haber der Bekenntnisse der leidige Teufel Schuld; weil aber der eine Theil die Wahrheit vertheidiget, der andere für Irrthümer gestritten: soll man die Ursache des Uebels nicht beiden Parteien, sondern allein dem Calvinischen Haufen, der irrige und ketzerische Lehren aufgebracht, beimessen. Uebereinstimmung der conferirenden Theile im Grunde des ewigen Heils findet keineswegs statt; man soll den Unsrigen nicht nachsagen, als hätten sie mit Schmähungen und Lästerungen in propria viscera wider sich selbst und die Ihrigen gewüthet. Auch bedarf es keiner neuen veränderten Fragstellung, noch scheint räthlich die gerechte Polemik gegen den Widerpart ruhen zu lassen. Längst stehen die Controversen fest, und unsere Vorfahren haben einander sehr wohl und ohne alle blinde Täuschung verstanden.[2]) — Die Rinteler, Martinus Eccardus an der Spitze, blieben zwar die Antwort nicht schuldig,[3]) sondern schützten sich mit der unangetasteten Auctorität der Augustana, wurden sogar von einigen reformirten Stimmen vertheidigt, dafür aber nur noch viel mehr mit Lutherischen Gegenreden überhäuft. Werfen wir einen Blick in die nächstfolgenden Streitschriften eines Seldius, Faust, Calov u. A.: so hören wir dieselbe Sprache, wie sie Hutter einst gegen Pareus geführt, nur stärker aufgetragen und bitterer auf die Personen angewendet. Die Irene ist Sirene, ihre Anhänger Betrüger oder Betrogene, Verräther an der Sache der reinen Wahrheit. Sie setzen sich über das Streitige hinweg ohne zu bedenken, daß dieses

---

[1]) Histor. syncret. p. 622. 630. Vorrede über das theol. Bedenken &c.

[2]) Kurzes Bedenken der theol. Facultät zu Wittenb. ebendas. p. 650. 51. cf. 782 sqq.

[3]) Zuerst in einer Epist. apologetica, dann 1666 in „Der theol. Facultät bei der fürstl. Hessischen Univ. Rinteln Sendschreiben an die der unv. Augsb. Conf. zugethane Herrn Theologen erlassen," worauf von Seiten Wittenbergs folgte: Collegii theologici Wittenbergensis ad Rintelensem epistolam apologeticam justa et necessaria antapologia etc. 1666.

gerade durch seine fundamentale Wichtigkeit so streitig und zwiespältig geworden ist. Sie träumen von einer Anschließung der Calvinisten an die Augsb. Confession, welcher diese doch niemals haben aufrichtig zustimmen können. Selbst bei wörtlicher Uebereinstimmung würde die sachliche noch zweifelhaft bleiben, hier aber können nur Täuschungen und Sophistereien, dieselben Künste welche schon lange Zeit unter dem Vorwand des Friedens geübt worden, den offenkundigen Widerspruch verdecken.[1]) Einer weiteren Ausführung solcher Gründe bedarf es an dieser Stelle nicht mehr, und wenn dieselben auf den ersten Anblick einige Gewalt haben: so drängt sich immer wieder die Frage auf, was ihnen Triftiges entgegengestellt werden konnte. Wir glauben hauptsächlich dasjenige, was damals mehr gefühlt als klar erkannt und ausgesprochen worden ist, daß nämlich die Entscheidung nicht von der Dictatur des confessionellen Verstandes, welcher allein in jenen Widerlegungen das Wort führt, abhängen darf. Denn dieser dient dem Buchstaben des Bekenntnisses, läßt sich von einer Consequenz zur andern forttreiben und sieht unter Zutritt des kirchlichen Egoismus jeden Lehrzuwachs als unverlierbaren Gewinn an. Verstand und Kritik haben die Aufgabe vorzubereiten, das streitige Lehrgebiet zu prüfen, die schwachen Stellen und schadhaften Uebergänge dogmatischer Beweisführung nachzuweisen. Aber die innere Wahrheit der Union und der Act der Einigung selber sind Sache des religiösen Willens; er allein giebt den Ausschlag, er allein kann den Vorwurf der Halbheit oder Inconsequenz auf sich nehmen, und mit seinem Gewicht ist er berechtigt, den Schwerpunkt des Substantiellen oder Fundamentalen zu verengen, nachdem derselbe ungebührlich ausgedehnt und einseitig verschoben worden war.

---

[1]) Jakob Tenzel, Kurzer Bericht von dem Kirchenfrieden der Lutherischen mit den Calvinischen Irrthümern — — Arnst. 1663 (wogegen M. Eccardus, Gründliche Gegenvertheidigung des kurzen Berichts, 1664), Christ. Chemnitz, Vertheidigter Grund des Glaubens und der Seligkeit — — 1664, Jos. Christoph Soldius, Wohlgemeinte Entdeckung des synkretist. Abgotts und Gräuels oder der hochschädlichen Religionsvermischung — — 1664, Jsaacus Faustius, Irenä Siren sive exercitatio ad colloquium Casselanum etc. Argentor. 1663, Calov,

Eine kleinere Fehde ging noch neben der großen her. Dreier in Königsberg betrug sich fortdauernd als Vorfechter des Synkretismus, indem er in einer Rede von 1661 den Namen tadelte, die Sache aber in Schutz nahm und die Basis des Kirchenglaubens auf das apostolische Symbol herabsetzte. Denn die gewöhnliche Auffassung würde, da die Lutherischen Symbolschriften nirgends weiter Anerkennung gefunden haben, dahin führen, daß die christliche Kirche überall untergegangen wäre und nur im Lutherthum noch bestünde.[1]) Eine gleichzeitige Predigt führte dieselben Gedanken noch weiter aus. Gegen diese Erklärung legten aber die Pastoren der „drei Königsbergischen Städte und Vorstädte" Protest ein, und zu gleichem Zweck verfaßte Calov ein „theologisches Judicium," das jedoch ohne seinen Willen gedruckt wurde und ihm selber nur Verdruß zuzog.[2])

Mit diesem Urtheil über die Abtrünnigen war es indessen noch nicht genug. Die Wittenberger begnügten sich nicht, den Heerd des Synkretismus zu verschütten, sie errichteten selbst einen neuen Altar, auf dem die Flamme des Lutherischen Bekenntnisses desto reiner brennen sollte. Schon 1655 war auf den Rath des chursächsischen Oberconsistoriums ein Consensus repetitus fidei Lutheranae abgefaßt und von der Facultät zu Wittenberg unterzeichnet; worden doch kam damals das Werk in's Stocken „wegen

Casselana de unione Reformatorum cum Lutheranis consultatio — justa veritatis lance expensa. Die übrigen Gegenschriften siehe bei Walch, a. a. O. S. 300, Pfaff, Introductio in histor. literar. II. p. 178.

[1]) Die Hauptstelle aus dieser Oratio de syncretismo quem vocant, wird von Walch a. a. O. S. 283 ausgezogen: Fides ecclesiae fundamentum est, dilectio vinculum, quo colligatur et constringitur. Fides et dilectio christianum faciunt, fides et dilectio ecclesiam servant. Symbolum (apost.) autem non secundum literam sumimus, sed in eo sensu catholico et apostolico cum interpretatione oecumenicorum conciliorum. Ideo a communione ecclesiae excluduntur Ariani, Macedoniani, Nestoriani, Eutychiani, Photiniani et quicunque demum ab ecclesia catholica pridem sunt damnati. Caeteros autem omnes, qui verum catholicum symboli sensum retinent et ubique locorum magna multitudine reperiuntur, ad catholicam ecclesiam omnino pertinere, immo catholicam ecclesiam in ipsis consistere non negamus.

[2]) Histor. syncret. p. 884. Walch, a. a. O. S. 284.

allerhand Schwierigkeiten" und vermuthlich auf Anstiften derer, „so heimlich Calixto an einem anderen Orte anhingen." Desto zweckmäßiger erschien es jetzt, nachdem der „Rintelische Trubel" und die „hohe Nothdurft der Kirche" dies erforderten, die Verwirrung mit einem letzten Bekenntnißact abzuschließen, und so wurde wirklich 1664 und 65 der Consensus repetitus deutsch und lateinisch zu Wittenberg herausgegeben.[1] Dieses berüchtigte Erzeugniß confessioneller Ueberspannung hat sich zu sehr selbst gerichtet, um dem Kritiker eine schwierige Prüfung aufzuerlegen. Sein Charakter verräth sich in der confessionsmäßigen Form; es soll die Kirche selbst sein, die hier das Wort nimmt, sich ihrer Feinde erwehrt und den Anführer der *κακὰ θήρια* tödtlich niederschlägt. Daher beginnen alle Artikel und Punkte mit einem profitemur et docemus und fahren fort mit rejicimus, hierauf folgt die meist übertreibende oder entstellende Anwendung auf Calixt nebst Belegstellen aus seinen Schriften. Und wie wenig gleichen die Citate oft demjenigen, was die vorangestellte Erklärung erwarten läßt![2] Die Ordnung der Augustana wird streng beibehalten, weil dieselbe in dieser neuen Formel nur ausgelegt und angewendet erscheinen soll. Da stets nur Calixt und Hornejus, zuweilen Dreier und Latermann angezogen werden: so erhält das Werk das schiefe Ansehen einer Gerichthaltung über vier Individuen im Namen der evangelischen Kirche (ecclesia evangelica seu Lutherana, denn beide sind nach dem articulus

[1] Zuerst in Consiliorum Wittenbergensium tom. I, 1664. p. 928, dann in besonderm Abbruck Wittenb. 1665. Mir liegt die von Henke besorgte correcte Ausgabe Marburgi 1846 vor.

[2] Schon der erste Punkt begeht die größte Ungerechtigkeit. Calixt hatte Irrthümer in allen Kirchen anerkannt und die Ubiquität als satis crassum errorem bezeichnet, kaum geringer als die Fehlgriffe des Calvinismus. Dies wird im Widerspruch mit seinen sonstigen Erklärungen, ja mit den gleich darauf citirten Worten: Nulla (ecclesia) inter eas plura fundamento superaddidit quam pontificia, verallgemeinert durch den Satz: Rejicimus eos, qui criminantur ecclesiam Lutheranam vix minoribus erroribus inquinatam esse quam est papistica et Calviniana, et propterea aditum ad eam dissuadent vel non suadent.

prooemialis identisch), — und das wäre denn doch ein starker Beweis sei es nun kirchlicher Schwäche oder Verdammungssucht. Vorerst werden die grundlegenden Begriffe der Inspiration, der altsymbolischen Sufficienz und des kirchlichen Consensus rectificirt und dann von Oben herab mit dem Artikel von Gott begonnen, damit keinem Lehrstück der verwerfende Beisatz fehle. Wenn also Calixt gelegentlich sagt, der h. Geist sei in uns nur durch sein eigenes Geschenk: so antwortete man ihm höchst ungehörig mit dem Satz, daß Gott eine untheilbare geistige Substanz sei und daher überall auch in den Creaturen gegenwärtig (punct. 14). Schon hiernach läßt sich ermessen, bis zu welchen Kleinheiten die Abweichungen in der Sündentheorie, der Anthropologie und Christologie verfolgt und wie selbst rein exegetische Fragen, z. B. ob Joh. 6. vom Abendmahl handle (punct. 67), ob die Trinität bestimmt oder nur andeutungsweise im A. T. vorkomme (punct. 13), in den Bereich kirchlicher Entscheidung gezogen werden. In dem übrigens am Besten gearbeiteten Abschnitt von der Sünde wird behauptet, daß nicht allein wo von Rechtfertigung, sondern auch wo von Erlangung des ewigen Heils die Rede ist, die Werke schlechthin ausgeschlossen werden müssen (punct. 49); hier geht folglich die Urkunde über den Sinn der älteren Bestimmungen, wenn auch nicht der Concordienformel, entschieden hinaus. Aeußerst gezwungen kommt es heraus, daß punct. 77 Latermann und Calixt, welche es für einen schnöden Irrthum erklären zu leugnen, daß Wiedergeborene durch Begehung der ärgsten Sünden den Gnadenstand verlieren, — darin zwar beigestimmt wird, aber nur um ihnen deshalb ihre Brüderschaft mit den Calvinisten zum Vorwurf zu machen. Ist es möglich, daß die Verfasser das Gekünstelte ja das Hämische dieser Folgerung nicht selbst sollten empfunden haben? Die Verdrehung war eine doppelte, theils als ob Calixt nach seinem Standpunkt zu einem Tadel Calvinischer Lehre überhaupt nicht berechtigt gewesen wäre ohne die Brüderschaft aufzugeben, theils als ob die Calvinisten jene Leugnung, die als schnöder Irrthum bezeichnet wird, irgend wie hätten über sich nehmen wollen. Endlich, um mit

einem Effect zu schließen, verwirft der Consensus zuletzt den abgöttischen Mariencultus der Katholiken und knüpft auch daran eine Verwerfung Calixts, weil dieser die Pontificier von der Idololatrie d. h. der eigentlichen freigesprochen hatte (punct. 88).

Das ganze Werk ist eine Carricatur der Concordienformel; es konnte keinen kräftigen Kampf sondern nur noch häßliche Zänkereien im Gefolge haben, und ihm ist es zuzuschreiben, wenn zwar nicht der kirchlichen Partei überhaupt, wohl aber den Wittenbergern, die sich hochmüthig allein an die Stelle der Orthodoxie gesetzt hatten, der Sieg entrissen und die Niederlage des Synkretismus gemildert wurde. Auf die Gegenschrift des F. Ulrich Calixt wurde Aegidius Strauch mit der Vertheidigung beauftragt; seine Vindiciae consensus repetiti wimmeln von Schimpfwörtern und Gemeinheiten.[1]) Im Namen der öffentlich bloßgestellten Universität Helmstädt erschienen bald mehrere Verwahrungen.[2]) In einer anständig geschriebenen „Schutzrede" werden die mit Statius Büscher beginnenden Anfeindungen beschrieben, die Beschuldigung, daß diese Facultät die Grundlage der Augsburgischen Confession im Ganzen oder auch nur in einzelnen Artikeln habe umstoßen wollen, mit Abscheu zurückgewiesen, namentlich aber die arglistigen, unredlichen und auf Täuschung der unverständigen Menge berechneten Proceduren des „wiederholten" oder vielmehr des „nagelneuen" und unerhörten Consensus aufgezeigt.[3]) Die Richtigkeit

---

[1]) Fr. Ulr. Calixti Demonstratio liquidissima quod consensus repetitus etc. Helmest. 1667. Dagegen Aegidius Strauch, Consensus repetitus fidei vere Lutheranae — — a mendaciis et iniquis censuris F. U. Cal. vindicatus Wittenb. 1668. Ueber die Aergerlichkeiten des folgenden Processes und die Gemeinheiten der Strauch'schen Polemik siehe Walch a. a. O. S. 342.

[2]) Academiae Juliae pietas contra ipsius calumniatores imprimis D. Aeg. Strauchium Helmst. 1668, — Der fürstl. Julius-Universität Schutzrede ebendaselbst 1668, — Gründliche Widerlegung des von Strauchen — erdichteten Calixtinischen Glaubens-Bekenntniß, Helmst. 1668.

[3]) In der erwähnten Schutzrede heißt es sehr richtig S. 27: „Denn so viel den ersten Theil eines jedes Punkts betrifft, setzet er zwar bei sein Profitemur et docemus, — allemal ein ander Kirchenbuch. Wenn man aber nachsuchet, so findet man zu unterschiedlichen Malen in den allegirten Kirchenbüchern von

der Nachweisung leuchtete ein, nur wenig sittliche Besinnung war erforderlich, um die geschehene Ungebühr zu empfinden und sich der Anstandslosigkeit zu schämen, zu welcher die letzte Wuth der hyperorthodoxen Schreier sich hatte hinreißen lassen. Dennoch haben wir es immer hoch anzuschlagen, daß von einem Theil der Kirchlichgesinnten selber eine ernste Rüge und Mißbilligung ausging.

Die achtbare Jenaer Facultät, welche, wie wir wissen, ihren edleren von Gerhard ererbten Geist auch später nicht verleugnete, sah getheilten Herzens dem wilden Treiben ihrer Kollegen in Wittenberg zu. Ihre besonnene Kirchlichkeit billigte weder den Synkretismus, noch verdammte sie ihn in allen Stücken. Schon Glassius gab in seinem Bedenken von 1662 [1]) eine verständige Uebersicht der Controverspunkte, in welcher die Anklagen theilweise beschränkt und einige ganz aufgegeben wurden. Musäus aber ließ sich bewegen, die Studirenden durch Vorlesungen in dieses schwierige Gebiet dogmatischer Zerwürfnisse einzuführen,

---

solcher Calovischen Bekenntniß und Lehre nichts, sondern zuweilen bloß Calovii eigene Worte und Meinung von Anfang bis zu Ende anstatt einer Kirchenbekenntniß, daher gesetzet worden, wie solches aus des Consensus viertem Punkt von Gott, dem dritten von Christo, dem andern und dritten von der Rechtfertigung sofort und in continenti dargethan werden kann. Wann aber ja aus denen Confessionibus und Kirchenbüchern etliche Worte, Calixtum und Hornejum damit zu verfolgen, Calovius erwischet und dieselbe nicht zureichen wollen: so flicket er hinten vorn oder in der Mitte seine gegen Calixtum gespitzete eigene Worte an und hinein, und zwar ohne einigen Unterscheid der Buchstaben oder der Schriften, um dem Leser weiß zu machen, Alles was bei Profitemur et docemus stehet, das sei aus unser am Rande allegirten Augspurgischen Confession und anderen Kirchenbüchern auf guten Glauben von Worten herausgenommen, da doch in mehr als funfzig Punkten des eitelen Consenses die Worte unserer Kirchenbücher mit solchem eigenthätigen Zusatz sein vermenget und mittelst sothanen Calovischen Schweifes und Gebreme unseren sel. Herrn Collegen entgegen geschleppet und gestellet worden.«

[1]) Eines christl. hochgelehrten — Lehrers der ungeänderten Augsb. Conf. bescheidenes unvorgreifliches und gründliches Bedenken über die unter etlichen — Helmst. Theologen entstandenen Streitigkeiten, gedr. 1662, dann Jena 1731, vgl. Walch, Bibl. theol. II, p. 694. 95. Den Inhalt haben wir noch später zu berücksichtigen.

wobei er den Eiferern keineswegs überall Recht gab. Die Folge war daß man ihn von Wittenberg aus mit steigendem Mißtrauen ansah. Ein dortiger Magister Johann Reinhard gedachte diesem Argwohn dadurch die beste Unterlage zu geben, daß er in einem anonymen und handschriftlich circulirenden Pamphlet die „Irrthümer der Jenaischen Theologen" kurz aber in schreckhafter Anzahl verzeichnete.[1]) Diese Angeberei, deren Materialien aus Collegienheften apokryphisch zusammengerafft, nur theilweise aus Druckschriften geschöpft waren, hätte unter anderen Umständen auf sich beruhen können. Damals aber forderte der Drang der Umstände und der schon gefährdete Ruf der Universität eine öffentliche Reinigung. Daher lieferte Musäus 1677 eine ausführliche auf alle 93 vermeinte Religionsfragen eingehende „Erklärung."[2]) Sein Zweck war zunächst, von der Menge der Ausstellungen das Erlogene und auf Verdrehung und Mißverstand Beruhende auszuscheiden; im Uebrigen mußte dann die wesentliche Meinung des Synkretismus hervorgehoben, ihr gegenüber der wahre Standpunkt der Jenenser geltend gemacht, in Nebenfragen dagegen die Freiheit des theologischen Urtheils gewahrt werden.[3]) Auf den Inhalt der Denkschrift wird uns noch ein späterer Abschnitt zurückweisen. Nicht leicht hat sich die Stimme einer wohlmeinenden Orthodoxie bestimmter von dem Geschrei der unreinen, die ruhige Auffassung eines schwierigen Thatbestandes von der böswilligen und verblendeten unterschieden. Die öffentliche Achtung begann sich abzuwenden von der allerrechtgläubigsten Facultät, zumal, als die Jenaer Theologen, aufgefordert durch die Herzöge zu Sachsen Johann Ernst und Friedrich, bald darauf (1680)

---

[1]) Theologorum Jenensium errores ex variis eorumdem scriptis dilucide monstrati indeque privato collegio juxta methodum Koenigianam ventilati praeside — M. Joanne Reinhardo. Vgl. Walch, Einleitung a. a. O. S. 407.

[2]) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen oder Controversien — auf Veranlassung einer verleumderischen Chartele — auf der theol. Facultät daselbst einhelligen Schluß gestellet, Jena 1677. 1704.

[3]) S. bes. die Vorrede der Ausführlichen Erklärung.

auch über den Consensus repetitus ihr Gutachten [1]) abgaben. Sie erklärten nicht zu wissen, was es mit dieser Urkunde für eine Bewandtniß habe, ob sie nur als Privatschrift oder als einhelliges Bekenntniß auftreten wolle und solle; im ersteren Falle seien die gebrauchten Verwerfungsformeln durchaus unberechtigt und nur ein Eingriff in die bestehenden bischöflichen Rechte, im anderen entbehre das Ganze jeder Genehmhaltung von Seiten der Lutherischen Stände und Fürsten. Der Inhalt, der sich mit lauter Nebendingen in absprechender und verfänglicher Weise zu schaffen mache, verdiene so wenig Beifall als der gewählte Zeitpunkt, da dergleichen Rejectiones et Condemnationes als ultimus gradus censurae ecclesiasticae „das Schisma gleichsam auf dem Rücken tragen.“ [2]) Die Kirche habe die doppelte Pflicht, theils die zur Seligkeit nöthige Uebereinstimmung in den Grund- und Wesenslehren zu behaupten, theils anderweitige secundäre Meinungsverschiedenheiten und Kämpfe dergestalt zu gestatten, daß durch sie nicht die Anmaaßung der Einen genährt sondern die Erkenntniß Aller gefördert werde. „Es müssen bisweilen Dissensiones in modo docendi, declarandi ac defendendi doctrinam fidei zwischen sonst rechtgläubigen und reinen Theologen entstehen, denn es sind die Gaben Gottes ungleich, und übertrifft oft Einer den Anderen an Schärfe des Verstandes, daß er in fürfallenden Difficultäten einer Sache besser nachdenken und mit besserem Grund und Nachdruck zu deren Erläuterung und Erörterung gelangen könne als der Andere.“ [3]) Wolle man der gegenwärtigen Verwirrung steuern: so werde dabei ein ganz anderes Verfahren als das im Consensus repetitus befolgte einzuschlagen sein, entweder nämlich der leichtere Weg des Schweigens und der Duldung oder der schwierige einer gründlichen genau vergleichenden und streng auf die Quellen und Normen zurückgehenden Untersuchung und Verhandlung. Und

---

[1]) Der theologischen Facultät zu Jehn Bedenken — vom Consensu repetito und von dem Calixtischen Syncretismo, M. April. Anno 1680, abgedruckt in Calovii Hist. syncret. p. 999.

[2]) Bedenken a. a. O. p. 1004 ff.

[3]) Ebendas. p. 1010.

bei diesem letzteren Vorschlage hält sich das Gutachten umständlich auf und stellt Gesichtspunkte hin, die den von den Unionisten gehandhabten qualitativ sehr ähnlich sehen.[1]) Die Verwandtschaft des beiderseitigen Verfahrens und seiner Mittel liegt auf der Hand; hier wie dort sollte vereinbart, das Gemeinsame hervorgehoben, das Abweichende ausgesondert und zurückgestellt oder der wissenschaftlichen Freiheit überlassen werden, mit dem Einen Unterschied, daß das eine Unternehmen in die Mitte zweier Confessionen von gleichem Grundprincip, das andere zwischen Schulrichtungen derselben Kirche und desselben symbolischen Lehrcharakters sich stellte, womit denn in beiden Fällen ein verschiedenes Material der ausgleichenden Beurtheilung dargeboten war.

Das Bedenken der Jenaischen Theologen verfehlte seine Wirkung nicht. Es entriß Calov und seinen Genossen den Triumph und verhinderte jeden öffentlichen Einfluß ihres Machwerks. Die Bewegung hat ihr Ende erreicht mit dem Scheiden der Vorkämpfer und der Dazwischenkunft der Gemäßigten. Zwar versuchte Calov die erlittene Kritik nochmals zu entkräften und den Standpunkt des Consensus zu halten, aber in einer für diesen Mann auffallend matten Sprache und mit erfolgloser Anstrengung.[2]) Es blieb ihm Nichts übrig, als daß er in seiner Historia syncretistica eine ganze Reihe von Aktenstücken und Urkunden des gesammten Streits zusammenstellte und sie mit einer auf's Bitterste gewürzten aber höchst sorgfältigen Erzählung und Kritik in ein Ganzes verband, um nach so langwierigen kirchlichen Unruhen dem Synkretismus gleichsam ein Denkmal der Unehre zu errichten. Doch merkwürdiger Weise begegnete ihm, was Calixt niemals erlebt hatte, daß die Regierung von Chursachsen sich der Herausgabe des Ganzen zwei Jahre lang widersetzte, bis es denn, — und wir müssen dem Verfasser heute noch Dank wissen, — 1682 und schon nach wenigen Jahren abermals im Druck erschien. Bei

---

[1]) Bedenken a. a. O. p. 1020 ff.

[2]) Bericht über der Herrn Jenensium Theologorum Bedenken — von A. Calovio, M. April. 1680.

längerem Leben würde Calov immer noch Reste der verhaßten Richtung auszurotten gefunden haben. Der jüngere Calixt setzte seine Thätigkeit bis an den Anfang des folgenden Jahrhunderts fort, er wirkte selbst auf Leibnitz's kirchliche Anschauung und fand einen Anhänger in Johann Fabricius, dem Abt von Königslutter und Professor zu Helmstädt. Der Letztere gab dem Synkretismus eine bedenkliche Wendung, indem er die Billigkeit und Friedfertigkeit, von der jeder Theologe bei der Beurtheilung fremder Secten und Parteien durchdrungen sein solle, in einen weichherzigen und kritiklosen Latitudinarismus hinüberzog.[1]) Auch ließ Fabricius von dem gesunden Wege der Annäherung an die reformirte Kirche ab und bemühte sich mehr, die katholische Religion in ein günstiges Licht zu stellen. Das beweist der vage Titel einer unter seinem Namen edirten Abhandlung: „Erörterte Frage, daß zwischen der Augsburgischen Confession und der katholischen Religion kein sonderlicher Unterschied sei."[2]) Ein zweites anonymes aber ihm beigelegtes Büchlein war durch eine 1706 zwischen den Höfen von Oesterreich und Braunschweig stattfindende Heirath veranlaßt und verneinte die Frage, ob Jemand, der von der evangel. Lutherischen Kirche zur katholischen übergehe, dadurch die Seligkeit verliere. Der Beweisgrund war kein anderer, als weil ja die Papisten das apostolische Symbol und die zehn Gebote festhalten, also im Grunde des Glaubens nicht irren, auch die mancherlei Streitpunkte dem Einzelnen ferngehalten werden können, darum — gefährdet der Uebertretende sein ewiges Heil noch nicht. Hier wirkte die Schlußfolgerung aus dem Unterschiede des Fundamentalen und Accessorischen geradezu verderblich. Nichts konnte nachtheiliger sein, als dergleichen praktische Fragen von der Abwägung des Glaubensquantums und demgemäß von der objectiven Bürgschaft der ewigen Seligkeit allein abhängig zu machen,

---

[1]) Joh. Fabricii Consideratio variarum controversiarum, Helmst. 1704. 1715. —

[2]) 1706. Von demselben Verfasser finden sich noch andere Schriften: Amoenitates theologicae, Helmst. 1699, De reverentia erga sacra, 1706, Vindicatio historiae sacrae contra pictorum errores, Altd. 1684.

dabei aber das subjective Moment der Seligkeit d. h. das Gewissen zu überspringen. Diese Ausrede kirchlicher Larheit und religiöser Gleichgültigkeit, die dem älteren Synkretismus gänzlich ferngelegen, hätte die stärkste Rüge verdient. Auch erhoben sich mehrere Tadler, Fabricius leugnete die Autorschaft des Büchleins und die Facultät protestirte öffentlich gegen jede Billigung eines Austritts von der Lutherischen Kirche. Aber diese Stimmen klangen zu vereinzelt und trafen zu sehr in ein mit andern Sorgen beschäftigtes kirchliches Zeitalter, um eine allgemeinere Aufmerksamkeit zu erregen.[1])

II. Orthodoxe Kritik des Synkretismus.

Wie und mit welchen Gründen die Anträge des Calixt von den Vertheidigern des strengen Lutherthums beantwortet wurden, darüber hat die vorstehende Geschichtserzählung schon hier und da Auskunft gegeben. Allein diese Kritik war nicht allein gegen einzelne Meinungen gerichtet, sondern sie gab sich durchaus das Ansehen eines Principienkampfes, in welchem die Kirche einen ihrer Erbfeinde zu überwinden habe, und bemächtigte sich dabei mit Scharfsinn und Geschicklichkeit aller ihr zu Gebote stehenden Vortheile. In diesem ihrem inneren Zusammenhang haben wir die kirchliche Widerlegung jetzt noch kennen zu lernen. Schon früher wurde erwähnt, daß Pareus von einem pius syncretismus gesprochen hatte, welcher gegenüber dem gemeinschaftlichen Feind die beiden protestantischen Kirchen einander nähern müsse, ehe deren wirkliche Einigung möglich sei. Calixt vermied das Wort sowie er auch das Prädicat der Neutralität ablehnte: doch war es natürlich, daß ein Name übeln Angedenkens nachher von den Gegnern aufgegriffen als Scheltwort in Umlauf kam und als Kunstausdruck in die dogmatischen und polemischen Lehrbücher überging. Synkretisten hießen also die „Calixtiner" nebst andern

---

[1]) S. Walch, Einleitung a. a. O. I, S. 363 ff., wo auch die Gegenschriften von Johann Warnefried und Sebastian Edzard erwähnt werden.

reformirten und selbst katholischen Geistesverwandten, und wie die Partei in allen Hauptkirchen ihre Gesinnungsgenossen hat: so gleicht auch der Standpunkt dem einer zusammengesetzten und gemischten Ketzerei. Indifferentismus, Neutralismus, Samaritanismus, Mischmasch, Machiavellismus, Religionsquodlibet, Gallionismus, Stief-Larvenfriede, Allemannsglaube, von Ketzerlumpen zusammengelesene Religion,[1]) — diese und andere Synonymen häufte man dienstbeflissen um auszudrücken, daß das Aergste dahinter sei und nur eine trügerische Sirene zu einer solchen Irene verlocken könne. Da der Begriff weitschichtig genug blieb: so unterschied man je nach Art und Ausdehnung der vermittelnden Bestrebungen einen absorptiven, temperativen, conservativen Synkretismus,[2]) der, jedoch im Wesentlichen immer auf dasselbe hinauslaufe, auf täuschende Einigung in Gegensätzen, die keiner Ausgleichung fähig sind. So neu ferner die Helmstädtische Bewegung hervorgetreten: schien sie doch auf ältere und in jedem Zeitalter nachweisbare religiöse Unlauterkeiten zurückzuweisen. Die erste Verführung gelang durch listige Einflüsterung des Bösen; mit Kain trennte sich der unreine Zweig des patriarchalischen Lebens von dem reinen. Die Babylonische Sprachverwirrung, die religiöse Unlauterkeit im Reiche Israel, die häufigen Schwankungen und Bündnisse mit dem abgöttischen Wesen und der gemischte halbheidnische Cultus Samariens beweisen das Fortwirken desselben Elements. Im Neuen Bunde repräsentirt Nikodemus die falsche Neutralität, die Apostel selber haben mit jüdischen Halbheiten und Transactionen zu kämpfen. Wenn kirchliche Schrift-

---

[1]) Rangonis Historia Syncretismi p. 9. Calovii Δοκιμασία spirit. syncretist. p. 10. Syncretismus est coalitio, qua revera dissentientes etiam in ipsis fidei articulis sese mutuo ferunt et concordiam dissidiis vel sepositis aut insuper habitis vel extenuatis ac mollius tractatis colunt, sive ob hostem externum sive alterius aut necessitatis aut commodi causa.

[2]) Dannhauer, Mysterium Syncretismi p. 43 nennt den des Calixt einen syncretismus aequivocae generalitatis, quo sequestratis dogmatibus fundamentalibus catholicis et theologicis ἐξαγωνίοις ab iis, quae sunt in lite, definitis a non definitis, haec posteriora eodem loco habentur.

steller auf dergleichen synkretistische Anfänge zurückgehen konnten: so durften sie noch weit eher den eigentlichen Synkretismus in gewissen halbchristlichen Religionsbildungen vorfinden, besonders im Gnosticismus und dem späteren Islam als einem jüdisch-christlichen und häretischen Flickwerk. Aber selbst eigentliche Ketzereien wie die Arianische und Eutychianische wurden unter diese Kategorie gebracht von dem Grundsatz aus, daß es überall derselbe Feind, dieselbe schlechte teuflische Kunst gewesen sei, welche den bestimmten und consequenten Glaubensausdruck in's Zweideutige gezogen oder durch fremde Beimischungen verunreinigt habe. Es war nämlich Dannhauer, welcher durch diese historischen Vergleichungen das „Geheimniß des Synkretismus" entdeckt zu haben glaubte.[1]) Im engeren Sinne aber gehörte derselbe doch dem neueren Kirchenthum an, welches dieses eigenthümliche Wechselverhältniß der Confessionen hervorgebracht hatte; daher stellte sich neben die allgemeine Geschichte des Synkretismus noch eine besondere, welche in Calov ihren wichtigsten Darsteller fand.[2]) Der unermüdliche Calov wollte seiner Polemik gegen Calixt dadurch die beste historische Unterlage geben, daß er dessen ganzes Unternehmen, die Bemühungen eines Cassander und Duräus, die Vorgänge in Thorn, Rinteln und Königsberg mit allen früheren Friedensanträgen und verderblichen Annäherungen der verfälschten reformirten Kirche an die wahre Lutherische in Verbindung brachte, und wir

---

[1]) Dannhauer, Mysterium Syncretismi detecti, Argentor. 1664. Auf dieses Werk stützt sich Rango, Brevis de origine et progressu Syncretismi a mundo condito historia. Stettin. 1674. 2 voll. Im ersten Bande werden aufgeführt: Syncretismus Paradisiacus — Setho-Cainiticus — Babelicus — Abraham Antisyncretista — Syncr. Esaviticus — Cananitico-Jacobiticus — Aegypto-Israeliticus — Balaamiticus — Ephraimitico-Cananaeus — Dolosa pax Nahas. etc. Ueber Nikodemus als einen der ersten Neutralisten des Neuen Testaments, Rango Bd. I, S. 254. Das Symbol des Synkretismus ist die Fledermaus, mit den Vögeln ein Vogel, mit den Mäusen eine Maus. Ebendaselbst S. 140.

[2]) A. Calov, Historia Syncretistica, d. i. christliches wohlbegründetes Bedenken über den lieben Kirchenfrieden und christl. Einigkeit in der heilsamen Lehre der himmlischen Wahrheit. Ratzeburg. 1772. 75.

geben zu, daß er seinerseits allen Grund hatte so zu urtheilen. Werfen wir einen Blick in seine Historia syncretistica, dieses fleißige und durch Aufnahme zahlreicher historischer Materialien und Aktenstücke wichtige Werk: so werden wir an den Streit um die Concordienformel erinnert. Dieselbe historische Auffassung und Kritik waltet in beiden Fällen, und die ganze Bewegung der freieren Theologie wird von einem doppelten Siege des strengen Lutherthums wie von einem Rahmen umschlossen. Hier wie dort soll der echte Glaube von unechten Anhängseln gesäubert oder gegen unerlaubte Abzüge geschützt werden, mit dem Unterschiede, daß die Kritik des Synkretismus auch katholisirende Irrwege bekämpft. Der Proceß, den sie verfolgt, greift ebenfalls wie Hutters Vertheidigung gegen Hospinian bis in die Reformation und zu den vermeintlichen Calvinischen und katholischen Umtrieben und Vermittelungen zurück; dann erreicht er seinen Höhepunkt in der Schule des Calixt, und diesen schildert daher Calov so, daß in ihm vom Beginn seines öffentlichen Auftretens der Geist des Synkretismus vollständig und allseitig offenbar geworden sei.[1])

Diese historischen Nachweisungen bilden gleichsam die Präskription gegen den Syncretismus. Das Losungswort, welches die Kritiker ihren Widerlegungen voranzuschicken pflegen, lautet vortrefflich: hinweg mit allen unzeitigen Handreichungen und Pacificationen, keine Verrückung festgesteckter Grenzen noch falsche Gleichmacherei, keine Uebertragung der den Personen zukommenden Rücksicht auf die Sachen, keine Vermischung ungleichartiger Lehren, kein Verrath an der Wahrheit, am Wenigsten unter dem Scheine des Rechts! Gleichwohl war dieser Grundsatz viel zu allgemein, um hier sofort gehandhabt zu werden; anwendbar konnte er erst werden, wenn sogleich hinzugefügt wurde, wo der Abweg beginne, wie weit er sich erstrecke und welchen Grund die Christenheit habe, hier nur ein altes von Anbeginn im Verborgenen

[1]) Calov, Histor. syncret. p. 561. Der ganze Abschnitt über Calixt malt denselben so, daß er als die eigentliche Ausgeburt des Syncretismus schon in jugendlichen Jahren seit 1611 mit diesem „schwanger gegangen" und nachher abwechselnd mit papistischen und reformirten „erroribus herfürgebrochen" sei.

schleichendes Grundübel in erhöhtem Grade auftreten zu sehn. Fragen wir daher weiter: welches ist die Wahrheit, von der um des Friedens willen Nichts abgedungen werden soll: so erfolgt eine ganz concrete Antwort: es ist nicht die christliche Wahrheit überhaupt, noch auch die religiöse Ueberzeugung des Einzelnen, sondern die in der Kirche abschließend gegebene. Folglich setzte die Orthodoxie dem Synkretismus einen an sich gültigen und sittlichen Kanon auf solche Weise entgegen, daß dieser eben nur auf das bestehende Lutherische Kirchenthum, auf die orthodoxe Kirche bezogen wurde und nur aus ihr und ihren dermaligen Verhältnissen verstanden werden sollte. Die Kirche ist das vollkommene, nicht etwa relativ vollkommenste Erzeugniß der Glaubenserneuerung, die Gegensätze also, von denen sie sich abgelöst, wirklich und wesentlich, ihre Lehren fundamental, weil bestimmend für ihren unterscheidenden und öffentlich anerkannten Glaubenscharakter. Und diese ihre mühsam errungene Vollkommenheit sollte sie auf's Spiel setzen um den Preis, auf einer breiteren Grundlage mit einem anderen Bekenntniß friedlich zusammenzustehen! Die Erweiterung wäre täuschend, weil sie sich gleichgültig zu dem bereits als wahr und nothwendig Anerkannten verhielte, und sie wäre Lüge, weil sie nicht ohne Zurücknahme und Verschweigung gelingen könnte. Oder dasselbe concret ausgedrückt: die Lutherische Kirche steht auf ihrem Bekenntniß, d. h. auf der unveränderten Augustana sammt deren gesetzmäßigen Auslegungen und Ergänzungen durch die Concordienformel; darf sie von Bestimmungen absehen, die sie von allem Fremden und Widerstrebenden gereinigt haben, denen sie das Bewußtsein ihres allein richtigen und folglich exclusiven Glaubensstandpunktes verdankt? Darf sie sich eines Fehltritts in demjenigen zeihen, was sie erst auf diese Höhe gehoben hat? Muß sie nicht vielmehr als abgeschlossene Kirche allen zweideutigen Unternehmungen entgegentreten, welche darauf ausgehen, sie, die Kirche, in einen neuen und verallgemeinernden Proceß des Werdens hineinzuziehn?

Versetzen wir uns auf diesen Standpunkt der damals herrschenden Lutherischen Theologie und Orthodoxie: so ergiebt sich

leicht, welcherlei Vorwürfe Calixt von vorn herein treffen mußten, nämlich nicht die des bloßen Irrthums, sondern vielmehr des Vergehens und der kirchlichen Pflichtverletzung. Hülsemann formulirt die Anklage wider ihn mit großer Bündigkeit, ebenso wie es in Büschers erwähntem Angriff geschehen war. Die Augsburgische Confession wird durchgegangen, und fast jeder Artikel bietet Gelegenheit, Calixtische Abweichungen zu vermerken.[1] Derselbe Calixt nimmt sich heraus, das Corpus Julium für seine häretischen Absichten zu mißbrauchen, ja das Concordienbuch als ein ungültiges von Schweden, Dänemark, Holstein, Nürnberg und Helmstädt verschmähtes Buch, dessen Lehren ein Faber Stapulensis aufgebracht und Luther ihm nachgeschrieben habe, mit Calvinischen Lügen zu verlästern. Hiermit ist der Synkretist von seiner kirchlichen Pflicht abgefallen. „Will derowegen Calixtus, — so fährt Hülsemann fort, — für einen redlichen und aufrichtigen Lutherischen Lehrer gehalten sein, dafür er die Besoldung und seinen Unterhalt nun so viel Jahre genommen und genossen hat:“ so „anathematisire, verbanne und verfluche“ er alle diejenigen, die den bisher von ihm entschuldigten oder vertheidigten Meinungen anhängen. Widrigenfalls kann er von keinem „reinen Lutherischen Theologo anders denn für einen ruchlosen, verkehrten und verstockten Ketzer gehalten werden.“[2] Und wenn etwa die Helmstädtischen Theologen meinen, daß der Eid auf die Glaubensbekenntnisse dahin zu verstehen sei, sofern diese mit Gottes Wort stimmen: so verstecken sie sich hinter eine gänzlich unhaltbare Klausel. Nein, ruft ihnen Hülsemann zu, „man thut den Eid hierauf, daß man halte, Alles was in diesem oder jenem Bekenntniß gesetzet ist, sei Gottes Wort gemäß, welches man auch am jüngsten Gericht verantworten wolle.“ Das war gerade herausgesprochen und im Namen der hierarchischen und theologischen Majorität, denn diese sah gewiß den einzelnen Gottesgelehrten als einen vereidigten Beamten der Confession an, welcher

[1]) Vgl. Hülsemanns Calixtinischen Gewissenswurm zu Anfang: Ungefährlicher Entwurf Helmstädtischer Neuerungen.

[2]) Calixt. Gewissenswurm, Cap. I, S. 27. 32.

seinen Eid brach, indem er von der auferlegten Norm oder deren bisher geltender Auslegung abwich. Auch wie die Art dieser Ausschreitungen beurtheilt wurde, zeigen Hülsemanns Antworten. Der nächste Anstoß lag in der theilweisen Hinwegräumung des necessarium ad salutem. Zwischen religiöser Nothwendigkeit und kirchlicher Brauchbarkeit oder theologischer Probabilität wurde nicht unterschieden, da die Kirche gerade in der Bewahrung des ganzen Glaubensumfangs ihre Ehre suchte. Indem also der Synkretismus den Kreis des unbedingt Nothwendigen einschränkte, im Uebrigen aber kirchliche Werthunterschiede zweiten Ranges, Vorzüge biblischer Richtigkeit und Reinheit, Haltpunkte des tieferen wissenschaftlichen Studiums bestehen ließ: erschienen diese abwägenden Operationen als Aufopferung der Sache, welche nun zum Beliebigen und Gleichgültigen herabsinke. Das Mißverständniß war unvermeidlich unter Gegnern, wie sie hier das Wort nahmen; Haß und Consequenzmacherei steigerten es bis zur gröbsten Entstellung.[1]) Es soll nicht darauf ankommen, im A. T. die Erkenntniß der Trinität und der Gottheit Christi zu finden oder nicht, die Erbsünde so oder anders zu definiren; die Billigung der Calvinischen Prädestination und Abendmahlslehre, ja sämmtlicher außerhalb des Apostolicums liegender Dogmen soll die Seligkeit nicht gefährden: — nun dann bliebe überhaupt kein Grund der

[1]) Von Entstellungen könnten wir ein langes Verzeichniß anfertigen. Calixt hatte die religiöse Sufficienz des apostolischen Symbols behauptet. Daraus macht Hülsemann, er habe eine geistliche Brüderschaft Aller gewollt, die sich Christen nennen und nur dem Buchstaben des Apostolicums Nichts öffentlich zuwider lehren oder schreiben noch ein ruchloses Leben führen (Gewissensw. S. 37). Jener hatte die doctrinalen Vorzüge der Lutherischen Kirche anerkannt; nach Hülsemann soll er dieselbe als ebenso unrein wie die Calvinische hingestellt haben (Ebendas. Ungefährl. Entwurf v. Anf.). Calixt stützt sich Resp. ad Moguntin. §. 104 auf die praktische Bedeutung der Lehre von den Sacramenten, bei welcher es nicht darauf ankomme zu wissen, ob die Taufe des Johannes mit der Taufe Christi ganz dieselbe gewesen. Dafür läßt ihn Hülsemann sagen, daß man aus der h. Schrift nicht wissen könne, was Sacrament sei und worin sein Wesen bestehe (Ebendas.). Entstellend war nicht minder die Insinuation, daß von Calixt und Hornejus „die Ablassung von Sünden und Besserung vor die Erlangung göttlicher Gnade gestellt werde.“

Verdammung, wenn die christliche Liebe schon gebieten darf, alle jene angeblichen Bekenner mit unbegrenzter Weitherzigkeit als Brüder in Christo und Miterben des ewigen Lebens zu umarmen. Nicht angerechnet wurde Calixt seine Widerlegung des Papstthums, weil er das Tridentinum so glimpflich, zuweilen entgegenkommend behandelte, nicht angerechnet seine Ablehnung des Calvinismus, weil er einige Beweismittel desselben sich aneignete, nicht angerechnet die Hochschätzung des Lutherthums, weil er auch an ihm Kritik übte. Und ebenso wenig konnte er Gnade finden, wenn er mit seiner Toleranz über die Grenzen des Christenthums hinausgehend unter Juden und Muhammedanern einen Religionsglauben anerkannte, der nicht Idololatrie sei.[1])

Auf solchen Anklagepunkten beruht die richterliche Seite des gegen den Synkretismus eingeschlagenen Verfahrens, — ein Urtheil im Namen der Kirche gegen eine abgefallene Partei und gestützt auf den Grundsatz, daß allein die symbolisch-constituirte Kirche die wahre sei und daher völlige Herrschaft habe über die ihr angeschlossene lebendige und fortschreitende Gemeinschaft. Indessen sollte Calixt nicht bloß verurtheilt, er sollte mit aller Mühe und Gründlichkeit widerlegt werden. Hülsemann, Dannhauer, Calov und Quenstedt haben seine Irrthümer theils in möglichster Vollständigkeit gesammelt und selbst untergeordnete Privatmeinungen aufgenommen, — wobei es üblich wurde, das Synkretistische nach allen Seiten mit dem Calvinismus und Arminianismus zusammenzuwerfen, — sondern sind auch mit Scharfsinn und Geschick auf die wichtigeren Fragen eingegangen.

Was konnte wichtiger sein als die Vergleichung der altkirchlichen Symbolnorm mit den neueren auf diese gebauten confessionellen Glaubensbestimmungen! Ueberall sprach die feinere historische Kritik zu Gunsten des Synkretismus; hier allein konnte sie den Gegnern zu Statten kommen, und Calov namentlich hat sie an dieser schwierigen Stelle mit gelehrter Kenntniß geübt. Zwar gelang es ihm nicht, das innere Verhältniß der antiken zu den

---

1) Vgl. Ungefähr. Entwurf, Special-Irrthümer.

neueren und protestantischen Bekenntnissen aufzuklären, sofern jene mehr die objective und theologische, diese die subjective anthropologische und soteriologische Seite des Lehrzusammenhangs aussprechen. Aber daß nur jene alten Symboltexte den unbedingten Anspruch auf Heilighaltung haben sollten, dagegen erhebt er richtige Bedenken.[1] Calixt hatte die wörtliche apostolische Abfassung der frühesten Glaubensregel allerdings nicht behauptet, Calov verwirft sie als Fabel und macht aufmerksam auf die Unbestimmbarkeit ihrer Entstehung und kirchlichen Einführung. Wie verschieden lauten die bei Tertullian,[2] Irenäus, Origenes angeführten und den ältesten Häretikern entgegengehaltenen Formeln! Selbst der späte Rufin kenne noch mehrere Recensionen, und Niemand wisse, wann in Rom selbst oder anderweitig der heutige Text üblich geworden. Eine Formel von so veränderlichem und schwankendem Wortlaut besitze nicht den Charakter der Unbedingtheit und sei auch im Alterthum nicht so beurtheit worden, daß sie ein für allemal alles Nothwendige umfasse, sondern nur dem nächsten und damaligen Bedürfniß sollte sie genügen. Die wichtigsten Heilslehren von Buße, Gnadenwahl, Genugthuung, Glauben, Sacramenten bleiben unerwähnt und werden doch dadurch nicht entbehrlich, daß sie dort keine Stelle gefunden. Die Ketzer des vierten und fünften Jahrhunderts, bemerkt Calov weiter, behaupten Uebereinstimmung mit dem apostolischen Symbol und werden doch verdammt, — Beweis genug daß sie das Festhalten an jenem nicht freispricht, so wenig wie gegenwärtig die Mennoniten, Arminianer und Socinianer. Die späteren Concilien, indem sie neue trinitarische und christologische Bestimmungen hinzufügen, bezeugen die inadäquate Beschaffenheit des älteren Be-

---

[1]) Calovii Syncretism. Calixt. Witteb. 1653. sectio prima. Dannhaweri Myster. Syncret. p. 47. Hülsemanni Dialys. p. 62. 258. Desselben Gewissenswurm S. 1350 ff. Calovii System. I, cp. 2. quaest. 16.

[2]) Gleichwohl könne Calixt selbst diese Tertullianische regula fidei nicht vollständig unterschreiben wegen der Worte: Filium Dei verbum appellatum in nomine Dei varie visum esse patriarchis. Vgl. Calov, Nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falschen Auflagen und Bezüchtigungen u. s. w. Wittenb. 1651.

kenntnisses. Auch diese ökumenischen Decrete schließen zwar wie sie Calixt aufzählt, den Pelagianischen Irrthum aus, sehen aber zu sehr von den erwähnten Heilsgedanken ab, um für sich allein den Umfang des Nothwendigen zu begrenzen. Gnade und Barmherzigkeit Gottes, Wirkung des Glaubens und der Erlösung sind nicht minder offenbart um geglaubt zu werden, sind also dem Glauben gegenständlich und liefern zur Bestimmung seines Inhalts ihren unentbehrlichen Beitrag;[1]) sie lassen sich nicht als bloße antecedentia und consequentia fidem daneben stellen, wie es geschehen müßte, wenn die altkirchliche Grundlage für sich als ausreichend gelten sollte. Der materielle Mangel der letzteren ist eben der Grund, warum die letzteren in so verschiedene, durch die tiefsten Gegensätze von einander geschiedene und deshalb auch durch keine allgemeine christliche Brüderlichkeit zu verbindende Kirchen hat übergehen können, weil die bloße Annahme des kurzgefaßten Symbolbuchstabens das Vorhandensein des rechten Glaubens in seiner Vollständigkeit nicht verbürgt. Hält man sich dagegen statt des Wortlautes vielmehr an den ganzen Sinn und die Meinung sämmtlicher ökumenischen Decrete: dann freilich, meint Calov, könnte eher von einer Sufficienz derselben die Rede sein; dann aber würden auch weder Päpstler noch Calvinisten ihnen unbedingt beitreten dürfen, jene nicht, weil der im Alterthum bereits verurtheilte Semipelagianismus dadurch getroffen würde, diese nicht, weil sie die Gemeinschaft der Idiome leugnen, welche das Dogma von Chalcedon entschieden in sich trägt.[2]) Die altkirchliche Norm, soll sie zum Ziele führen, ist somit der Ergänzung ebenso fähig als bedürftig, und die evangelische Kirche, indem sie auf diese ihre eigenen Bekenntnißerklärungen baute, bediente sich nur eines Rechts, welches kein früheres Zeitalter dem späteren

[1]) Calov. Syncret. Calixt. p. 113. Nec ab objecto Fidei proprio gratia et misericordia Dei excludi potest, perinde uti excludi nequit redemtio Christi. — — Cur fidei dogmaticis objectis non accensentur attributa praedicta divina? Annon etiam illa divinitus propositi sunt ut credantur? Annon illa quoque ad objectum fidei dogmaticae pertinent?

[2]) Calov, Nöthige Ablehnung u. s. w. S. 113.

entziehen oder durch den Anspruch, selbst schon alles Wesentliche zusammengefaßt zu haben, beschränken wollte.[1])

War nun Calixt hiermit widerlegt? Er hätte gewiß Mehreres zu erwidern gehabt. Wir bemerkten schon, daß es nur der Inbegriff des im Christenthum dargebotenen Göttlichen und gleichsam das von Gott geforderte und mit seiner Verheißung ausgestattete Glaubenskennzeichen war, welches er popular und summarisch im Apostolicum niedergelegt fand, während die kirchliche und orthodoxe Bestimmtheit und Genauigkeit dem Nicänischen und den übrigen Synodalbekenntnissen eigen sein sollte; und ebenso hatte es zweifelsohne Luther im kleinen Katechismus gemeint.[2]) Die abweichenden Recensionen der regula fidei und der späte Abschluß des recipirten Textes würden Calixt nicht irre gemacht haben, da er ja schon in einem Auszuge des apostolischen Symbols diejenige Ueberzeugung gegeben sah, die den Einzelnen bei geringer Bildung und unbefangener Auffassung zum Christen macht.[3]) Er hätte andererseits die gerügte materielle Unvollständigkeit zugeben müssen, aber mit der Gegenbemerkung, daß das Fehlende darum nicht abhanden kommen noch auf der anerkannten Grundlage eine unchristliche Gestalt gewinnen werde. Wenn Calov behauptete, daß ja auch Buße, Gnade, Rechtfertigung und Aehnliches gläubig aufgefaßt werden und ein Object des Glaubens bilden müsse: so ließ sich erwidern, daß dies doch nicht in dem-

[1]) Calov. Syncret. Calixt. p. 151. Ecclesia nunquam ita definivit de praedictis symbolis synodalibus; nullum concilium, non dicam oecumenicum sed vel particulare tantum, unquam haec symbola omnia fidei capita vel adaequate exhibere vel pressius explicare vel adversus omnes haereses sufficienter declarare, statuit aut sancivit. Ibid. p. 70. Quodsi talia additamenta concedantur ob haereticos emergentes excludendos, facile etiam nos symboli perfectionem largiemur salva scilicet additione eorum, quae subinde addenda veniunt, seu salvo jure addendi.

[2]) Das Gegentheil behauptet Dannhawer, Myster. Syncret. p. 85.

[3]) Später muß ihm Quenstedt mit Beschränkung Recht geben. De simplicioribus Christianis et illis, quorum mentes non sunt heterodoxis opinionibus infectae et qui de rebus fidei nihil cognitum habent praeter id, quod in apostol. symbolo habetur, concedi potest, quod illis haec summa ad salutem sufficiat. System. theol. I, p. 31.

selben Sinne wie bei den altsymbolischen Artikeln der Fall sei. Die genannten Heilswahrheiten machen zwar den inneren Lehrzusammenhang erst lebendig, indem sie die Erklärungsgründe, die Zwecke und Wirkungen der geoffenbarten Thatsachen angeben: allein sie hängen theils an diesen letzteren, theils verhält sich der Glaubende zu ihnen freithätiger und denkender, also weniger empfangend als zu demjenigen, was mit der Trinität, Menschwerdung, mit Leiden und Tod Christi symbolisch ausgesagt ist. Die von Calixt befolgte Unterscheidung der antecedentia und consequentia von den constituentia fidem behält also ihren guten Sinn, und wer die letzteren Stücke, nämlich das Altsymbolische, inne hat, wird in das ungefähre Verständniß der andern ebenfalls eintreten. Dazu kommt aber noch ein Drittes. Was Calov und Hülsemann über das rechtmäßige Anwachsen späterer Bekenntnißschriften an die älteren Normen behaupteten, war nur eine Deutung aus dem Erfolg, und unmöglich hätten sie erweisen können, daß die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte bei ihren dogmatischen Entscheidungen an dereinstige Vervollständigung gedacht und gleichsam eine Stelle offen gelassen habe, die in Zukunft durch neue bekenntnißbildende Schritte ausgefüllt werden möchte. So vorsehend verhielt sie sich nicht; man weiß wie einseitig sich das Dogma jener Periode zur Hauptsache gemacht hat, so daß selbst die Pelagianische Frage sich nicht zu gleicher Wichtigkeit mit ihm in der ganzen Kirche erhob.

An Vertheidigungsmitteln fehlte es also dem Synkretismus auch an dieser Stelle nicht. Dessenungeachtet giebt es in diesem ganzen Streit wie überhaupt keinen tieferen Punkt so auch keinen, wo die Reaction des streng kirchlichen Standpunkts berechtigter gewesen wäre als hier. Denn durch alle halbwahren Entgegnungen eines Calov und Hülsemann geht das Bewußtsein des eigenthümlichen Schwerpunktes, welchen der evangelische Lehrbegriff durch die Reformation und in Folge derselben gewonnen hatte. Welches schwere Gewicht hatte sich nach hundertjährigem dogmatischem Studium und Nachdenken an die Begriffe der Buße und Gnade, des Glaubens und der Rechtfertigung gehängt, Namen

von welchen man überzeugt war, daß sie ein Katholik nicht in den Mund nehmen könne, ohne die verderblichsten Irrthümer einzumischen und ohne die etwanige ihm einleuchtende Wahrheit zu verunreinigen. Noch lebte das Andenken und wurde durch Predigt und Unterricht täglich aufgefrischt, daß an dieser Stelle einst Sein und Nichtsein des echten Christenthums auf dem Spiele gestanden und die reine evangelische Erkenntniß den alten Wahn durchbrochen, daß also nur durch die schärfste theoretische Fassung des Unterscheidenden den falschen Anwendungen des Römischen Katholicismus vorgebeugt werden könne. Dem gegenüber nun die Zumuthung, Etwas abzulassen von dieser so einig und eifrig beschworenen Entscheidungskraft! Calixt, wie wir sahen, räumte gern die unvergleichliche Wichtigkeit der Rechtfertigungsidee und der sie umgebenden Bestimmungen ein, so oft er sich nur als dogmatischer Lehrer seiner Kirche verhielt; nur im Namen der ganzen ihres höchsten Berufes innewerdenden kirchlichen Christenheit mahnte er an das noch größere Vollgewicht des von Alters her überlieferten christlichen Glaubenskernes. Aber schon dies erregte den Eindruck, als ob überhaupt der Schwerpunkt aus dem Umstrittenen in das Unbestrittene, aus der Soteriologie in die bloße Trinität und Menschwerdung zurückverlegt werden solle. War eine Durchführung des Unternehmens möglich, ohne daß sich die ganze Kraft und Zähigkeit eines Lehrsystems, welches gerade in dem Bestrittenen die großartigsten Züge seines Wesens zu besitzen glaubte, dagegen auflehnte? Daß und warum Calixt in diesem Punkt zuweit ging, werden wir noch in unserem Endurtheil zu bemerken haben.

Von selbst verstand es sich demnächst, daß gegen das Calixtische Hülfsprincip des consensus patrum Protest erhoben wurde. Die Namen Tradition und Princip wirkten abschreckend. Die Kirchenlehre war gewohnt, das Zeugniß der Väter in Absicht auf die Befestigung des Kanons hochzuhalten, in dogmatischer Beziehung mit Vorsicht zu behandeln. Indem Calixt Schrift und Tradition zusammenstellte: that er dasselbe für seine Zwecke, was die Gegner für die ihrigen, wenn sie der Bibel die Augustana

und das Concordienbuch zur Seite stellten, nur daß diese Auctorität nicht als Tradition noch als Nebenprincip aufgeführt wurde; und die traditionelle Norm des Ersteren übte schwerlich einen so hemmenden Einfluß auf die freie Schrifterklärung als die confessionelle Symbolnorm der Kirchlichen. Auch übersahen die Gegner das Andere, worauf Calixt ebenfalls hinaus wollte, nämlich in dem gesunden Verhältniß von Einheit und Mannigfaltigkeit, welches das patristische Zeitalter vor tiefgehenden Spaltungen bewahrt hatte, ein nachahmungswerthes Vorbild hinzustellen. Mißbilligung aber verdiente das allzu unbefangene Vertrauen, mit welchem Calixt und seine Schule die patristischen Gewährsmänner nach Anleitung des Augustin und Vincentius anzurufen pflegte. Daher werden die beträchtlichen doctrinalen Schwankungen der ersten Periode in Erwägung gezogen. Die Trinität als das größte Mysterium läßt eine Reihe von Divergenzen und Sondermeinungen eines Tertullian, Origenes, Irenäus u. A. wahrnehmen, welche erst spät der katholischen Uebereinstimmung Platz machen; dasselbe gilt von der Erbsünde und den anthropologischen Dogmen.[1] Die Prädicate der Einheit, Allgemeinheit und des Alterthums lassen sich nicht ohne vielerlei Abzüge auf den Lehrbestand der fünf Jahrhunderte übertragen.[2] Man berief sich zugleich auf die noch ungenügende Bekanntschaft mit jener Literatur. Vieles sei verloren oder noch unedirt, Vieles verfälscht oder untergeschoben, das Echte voll von Abweichungen in der Schriftauslegung.[3] Das ganze Material, ergiebig und schätzenswerth als dogmatisch-exegetisches Hülfsmittel und Zeugniß, biete zu viele Ungleichheiten und die patristische Theologie entwickle sich zu spät und zu abhängig von den vorangehenden Glaubensartikeln, um ein Princip zu enthalten oder mehr als menschliche Anerkennung zu beanspruchen. Und wolle man mit Hornejus den wahren Saft und die Kraft der

[1]) Dannh. Myster. Syncret. p. 45 sqq.

[2]) Calov, Syncret. Calixt. p. 311 sqq. Ejusdem System. theol. I, cp. 3. sect. 2.

[3]) Quenst. System. I, p. 45.

h. Schrift in derselben wiederfinden: so weise sie damit nicht auf sich selbst, sondern auf das wahre ursprüngliche Princip in seiner kirchlichen und literarischen Fruchtbarkeit. Auch sei in der That kein Grund zu glauben, warum die erste kirchliche Epoche in so vorzüglichem Grade die Leitung und den Einfluß des h. Geistes genossen habe, daß ihre Concilien und theologischen Leistungen der christlichen Hauptquelle wie eine Nebenquelle unterstützend und maaßgebend sich anschließen dürften.[1])

[1]) Calov. Syncret. Calixt. p. 325. Einigermaaßen hängt mit dieser Streitigkeit noch die spätere Schrift des Johann Dalläus, dieses höchst urtheilsfähigen Kritikers: De usu Patrum libri duo, latine e Gallico a J. Mettayero redditi. Genevae 1686, zusammen. Dieselbe ist nicht gegen Calixt aber gegen Cassander gerichtet, ermahnt gleichfalls zu vorsichtigem dogmatischen Gebrauch der Kirchenväter und sucht namentlich zu beweisen, daß die zwischen den Katholiken und Protestanten obschwebenden Streitfragen sich am Wenigsten durch Berufung auf die alten Lehrer erledigen lassen. Ueber Unverfälschtheit und Echtheit der patristischen Schriften und Aufrichtigkeit der ausgesprochenen Ansichten urtheilt Dalläus noch weit ungünstiger als die strengen Lutheraner, er steht dem guten Vertrauen eines Calixt skeptisch gegenüber. Er geht davon aus, daß die Väter sich großentheils mit ganz andern Fragen beschäftigt haben, als welche die Kirche heutzutage bewegen, auf die unsrigen geben sie höchst unsichere Antwort oder gar keine. Unendlich Vieles wird durch ihre Stimme weder negativ noch positiv entschieden. Ein Anderes wäre es, wenn sie sich auf die symbolisch und synodalisch festgestellten Hauptstücke des Glaubens beschränkt hätten; so aber ergehen sie sich in einer endlosen Menge von Privatmeinungen, ohne zu unterscheiden, wo der Einzelne nur für sich, wo er für Mehrere, wo er im Namen der Gesammtheit spricht. Höchstens einen Theil des Klerus haben wir vor Augen, die Ueberzeugungen der Laien bleiben verborgen. Daß der Geist eines Lehrers den der Gemeinde mit ihren vielartigen Neigungen und Ansichten nur sehr unvollständig vertritt, wird damals nicht anders gewesen sein wie jetzt. Daher bei der trüglichen Beschaffenheit unserer Quellen die große Schwierigkeit, auf die in der ganzen Kirche herrschenden Glaubensbestimmungen z. B. über letzte Dinge, Erlösung und Sacramente mit irgend welcher Sicherheit zu schließen. Wenn also einst Vincentius mit großer Zuversicht der Lehre der Väter Einheit und Allgemeinheit zuspricht: so sind das Aussagen eines kirchlichen Vorurtheils, für uns erscheint die Nachweisung dieser Eigenschaften in einigen Punkten, wo Dogma und Symbol feststehen, unnöthig, in anderen unausführbar. Die nackte Auctorität der Väter und ihrer Aussprüche ohne biblische oder rationale Begründung würde aber immer nur dieselbe Kraft haben wie etwa die des Aristoteles auf dem philosophischen Gebiet; und sie wird noch dadurch beschränkt, daß die Väter von Justin dem Chiliasten an bis zu den Gregoren und selbst Augustin

Soll jetzt noch auf die Specialkritik gegen den Synkretismus Rücksicht genommen werden: so sei es in Kürze und mit Auswahl, da wir im Ganzen auf den Inhalt und Geist des uns schon bekannten Dogmatismus verweisen können. Die Widerlegungen wurden so eingerichtet, daß sie Calixt und seine Anhänger abwechselnd auf gleicher Fährte mit Calvinisten, Arminianern, Socinianern und Päpstlern betrafen. Voran stehen die Grundsätze der Schriftnorm ohne Tradition, der absoluten Inspiration und der durch keinen Vorbehalt beschränkten Symbolverpflichtung. Der Artikel von Gott ist durch die Verengung des Begriffs der Abgötterei und durch die Abzüge von den Trinitätsbeweisen verunreinigt.[1]) Die Christuslehre artet in Calvinismus

---

nicht ausgenommen in starke Irrthümer verfallen sind. Muß daher jeder gesetzmäßige und irgendwie normirende Gebrauch der Kirchenväter als unstatthaft abgelehnt werden: so behält doch deren Lesung und Studium den größten Nutzen, und Niemand wird die Erfahrung gering anschlagen, daß so viele ausgezeichnete Männer der Kirche am Evangelium festhielten und im Glauben an Christus übereinstimmten. Aus der Mannigfaltigkeit ihrer Ansichten schließen wir mit Recht, daß sie in dem, was sie einstimmig vortragen, keinem Vertrage noch einer bloßen Verabredung, sondern eigener Ueberlegung gefolgt sind, und wir empfangen einen Einblick in das Wesen des Christenthums, welches sich unter so zahlreichen Verschiedenheiten der Auffassung in seiner Kraft behauptete. p. 359. Verum ne qui hinc pendet suavissimus fructus, quadam earum opinionum oppositione minuatur atque intercipiatur, quae apud patres variae diversaeque occurrunt, illud in primis pro certo statuendum est, nequaquam situm esse Christianismum in argutiis et subtilitate, neque tam in dogmatum numero ac multitudine quam vi et efficacia. De vero usu p. 359. conf. ibid. p. 189. 211. 229. 235 sqq. Die ganze Entwicklung des Dalläus ist trefflich, und am Schluß nähert sie sich wieder den allgemeinen Anschauungen des Calixt. Vergleichen wir jedoch in dieser Hinsicht die Urtheile der Synkretisten und ihrer Gegner: so werden wir anerkennen, wie schwierig es damals war, zu einem sichern Urtheil über den Werth der patristischen Lehre und Literatur zu gelangen, da auch die Kirchlichen an das Dogma der Väter factisch und in wesentlichen Stücken gebunden waren und sich doch dem Ansehen dieses Zeitalters darum wieder entziehen wollten, damit es nicht hemmend auf ihren schärfer und allseitiger entwickelten Standpunkt zurückwirke.

[1]) Wir verweisen für das Obige im Allgemeinen auf den Consensus repetitus, neben welchem sich andere Belegstellen aus den genannten Schriften ohne Schwierigkeit angeben lassen.

aus; denn die Calixtiner und Rinteler beziehen die Erhöhung und Erniedrigung auf die göttliche, das wahre Leiden fälschlich auf die menschliche Natur, sie übertragen auf die letztere nur äußerlich und scheinbar (per extrinsecam denominationem) die Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart und sagen von Christo, daß er als menschliches Geschöpf dem Gesetz unterthan gewesen, also nur durch seinen leidenden Gehorsam genugthuend wirkte, — lauter Verstöße gegen die vollkommne hypostatische Einheit der Person. Die Theorie Calixt's von der Sünde und Erbsünde leidet an Abirrung nach der katholischen Seite. Dahin gehören die Sätze, daß er die Concupiscenz des sinnlichen Verlangens nicht eigentliche Sünde nennt, die ursprüngliche Gerechtigkeit als übernatürliche Gabe bezeichnet und dem vorsündlichen Menschen nur die Möglichkeit läßt, bei fortdauernder Sündlosigkeit auch dem Tode zu entgehen. Die natürliche anerschaffene Vollkommenheit wird dadurch ebenso herabgesetzt wie das Wesen der Sünde als einer natürlichen Verderbtheit abgeschwächt, womit dann auch die privative Auffassung der Erbsünde, die durch sich allein keine Verdammniß zur Folge habe, zusammenhängt. Den creatianischen Irrthum, dem zufolge die Seele unmittelbar geschaffen wird, statt mit der leiblichen Erzeugung des ganzen Menschen überzugehen, theilt Calixt mit Socinianern und Calvinisten. Arminianisch sind seine Versuche, dem menschlichen Willen zu einem mitwirkenden Antheil an der Bekehrung zu verhelfen oder ihm ein der Gnade entgegenkommendes Heilsverlangen beizulegen. Entschieden katholisch die Zusammenziehung von Sündenvergebung und Heiligung in den Begriff der Justification, ebenso wenn Glaube und Werke nach Calixt's Erklärungen neben einander treten, vertheilt sich auch die erlösende Kraft fälschlich zwischen beide. Nein, der Glaube als einziges Medium der Rechtfertigung muß dergestalt allein stehen, daß ihm weder gute Vorsätze des Gehorsams vorangehn, noch Werke wie ein Beitrag oder eine Nebenbedingung angefügt werden dürfen. Umsonst flüchtet sich Calixt hinter die Unterscheidung äußerlicher und wahrer guter Werke, auch die letzteren, die mit dem Gesetz wirklich übereinstimmenden und aus

dem Glauben entsprungenen, haben weder als Ursache noch als Bedingung noch in anderer Rücksicht ein nothwendiges Verhältniß zum Heil. Und deshalb verfällt er in Arminianischen Irrthum, indem er den Gesetzesbund von dem des Evangeliums dadurch unterscheidet, daß in jenem ein scharf gesetzlicher, in diesem ein höherer und neuer Gehorsam nach Maaßgabe der menschlichen Gebrechlichkeit gefordert werde. Die Sacramentslehre zeigt gleichfalls Arminianische und Calvinistische Verirrungen, wie das Urtheil über die Beschneidung als einen nicht sacramentalen Ritus, die Kindertaufe als einen biblisch nicht gebotenen Gebrauch, die Behauptung, daß bei derselben nicht der Glaube der Kinder selber sondern der Taufzeugen vorausgesetzt werde, die Hervorhebung des Brodtbrechens, sofern dasselbe zur Versinnlichung des Mysteriums und des Leidens Christi diene. Und selbst bis in die Eschatologie reichen die erborgten Meinungen, da Calixt von einem ungewissen Zwischenzustande der Seelen, der weder Verdammniß noch Seligkeit sei, mit den Katholiken spricht und mit den Socinianern die Selbigkeit der irdischen Leiber mit den einst zu erweckenden leugnet. So trifft Calixt überall das auf fremden außerlutherischen Doctrinen ruhende Anathem; nur einerlei Vorwürfe sind gegen ihn allein und seine Schule gerichtet, die der eigentlich synkretistischen Unentschiedenheit, wo er die Zahl der Glaubensartikel und den Begriff des Häretischen beschränkt, die genaue Definition der Erbsünde freigiebt, die Frage nach der Zahl der Sacramente unterschätzt, die katholische Kirche auf den Romanismus und Calvinismus ausdehnt und überhaupt die Grenzen kirchlicher und theologischer Entscheidung aus eigner Machtvollkommenheit in's Ungewisse erweitert und verrückt.

III. Der Standpunkt der Gemäßigten.

Neben die orthodoxe Kritik des Synkretismus stellt sich zuletzt der gemäßigte Standpunkt der Jenenser, die ebenfalls der Partei des Calixt nicht beitreten wollten. Wir sahen bereits, daß sich diese Facultät eine Zeit lang Stillschweigen auferlegte. Aber

die gehässige Denunciation eines J. Reinhold,[1]) jenes dienstbeflissenen Calovschen Jüngers, forderte sie zur Rechenschaft; ihr Haupt Musäus mußte sich über die „drei und neunzig vermeintlichen Religionsfragen und Controversien" in seinem und seiner Collegen Namen erklären[2]) und nahm bald darauf Gelegenheit, mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Ehrenhaftigkeit ein allgemeines Urtheil über den Synkretismus abzugeben.[3])

Wir befinden uns in einer Nebenstreitigkeit der subtilsten Art. Aus den stärkeren Differenzpunkten zwischen Calov und Calixt werden eine Menge feinerer und meist solcher, wie sie noch innerhalb des concordistischen Lehrbegriffs möglich waren. Musäus beruft sich auf unantastbare Vorgänger wie Chemnitz, Hutter und Gerhard, deren Lutherisches Ansehen von dem seiner Ankläger keineswegs übertroffen werde. Und er vertheidigt sich mit der ganzen Zähigkeit eines deutschen Gelehrten. Unermüdlich wird jede übertriebene Zumuthung zurückgewiesen, jede Meinung offen erhalten, über die weder Symbolschrift noch einstimmige Uebereinkunft der Lehrenden abgesprochen, dazu das Recht des Schweigens und der unbefangenen historischen Betrachtung in allzu schwierigen und unerkennbaren Dingen gewahrt, ohne Furcht ob etwa Einige meinen, „daß Jeder, der den immer bereiten Zänkern und Händelmachern nicht zujauchzt, den Calixtinismus und Synkretismus im Kopfe habe."[4]) Die geistige Annäherung

[1]) Theologorum Jenensium errores ex variis eorundem scriptis dilucide monstrati inque privato collegio juxta methodum Koenigianam ventilati praeside Joh. Reinhardo. 1670.

[2]) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen und Controversien — auf Veranlassung einer verläumderischen Charteke — gestellet von J. Musäus. Jen. 1677.

[3]) J. Musaei Quaestiones theoll. inter Nostrates hactenus agitatae de Syncretismo et scriptura sacra. Jen. 1679. Vgl. H. Schmid, Geschichte der synkretist. Streitigkeiten S. 402 ff.

[4]) Mus. Quaestt. de Syncret. praef. p. 24. Qui enim homini contentioso, ecclesiae pacem turbanti et lites litibus scandala scandalis accumulanti calculum non adjicit et applaudit, is nihil tam bene, nihil tam recte perspicue et accurate dicere statuere docere potest, quin ejus in cerebro Calixtinismus et Syncretismus sit.

des Musäus an Calixt ist unleugbar, und den Wittenbergern gegenüber repräsentirt er ebenfalls einen gewissen obgleich viel beschränkteren Synkretismus. Wenn der Letztere die Evidenz der alttestamentlichen Trinitätsbeweise geleugnet hatte: so giebt Jener zu, daß dieselben gegen veraltetes Vorurtheil der Juden nicht Stand halten.[1]) Wenn der Eine die Fortpflanzung der Seelen creatianisch erklärt hatte: so muß der Andere einräumen, daß diese Vorstellung den Beweis der Unsterblichkeit erleichtere und nur aus Gründen der Erbsündentheorie weniger Beifall in der Kirche gefunden habe; die Frage sei allerdings theilweise philosophischer Art, aber nicht ohne Rücksicht auf das anhaftende theologische Moment zu beantworten. Habe doch sogar ein Chemnitz dieses Problem dem freien Dafürhalten jedes Einzelnen anheimgestellt.[2]) Selbst zu Calixt's Behauptung: peccatum originis esse privationem, kann sich Musäus nicht ganz abweisend verhalten. So oft, bemerkt er, die Erbsünde rein formell und abstract gedacht wird, erlaubt sie schlechterdings, wie ein Gerhard und Grauer wohl eingesehen, keine andere Benennung als die eines Privativen; erst die concrete Fassung (ratione subjecti sive materiae) bringt das Positive hinzu, wenn bedacht wird, daß durch die Beraubung oder Entziehung des wahren Lichts dem menschlichen Erkennen und Wollen eine verkehrte Richtung gegeben, also das Eindringen der positiven Concupiscenz veranlaßt worden. Denn wollte man diese Distinction fallen lassen und die Erbsünde beiderseits in abstracter und concreter Weise als ein positiv Schlechtes bezeichnen: so wäre dies ebenso unbedingt auch deren Quelle, das menschliche Herz, und der Flacianismus hätte gewonnen. Alle derartigen

---

[1]) Ausführliche Erklärung S. 168.

[2]) Ebendas. S. 208. Nur aus polemischem Eifer habe sich einst Meisner in der Philosophia sobria sect. IV, p. m. 658 zu der Aeußerung hinreißen lassen: Hic vero nostri sese theologi mascule opponunt, statuentes peccatum originis formaliter sumtum non tantum esse στέρησιν vel boni concessi amissionem sed una ἕξιν vel mali contrarii successionem ideoque ens non mere privativum sed magis positivum etc. Vgl. Gesch. d. prot. Dogmatik I, S. 284 ff.

Schilderungen gehören lediglich der ungenauen popularen Redeweise an. Calixt's Ausspruch, Deum esse causam peccati per accidens, hatte besonderen Anstoß erregt; auch Musäus findet ihn gefährlich, aber nur darum weil Wenige wissen, daß durch den Zusatz per accidens das Causalverhältniß nicht auf die Sünde selbst sondern auf gewisse natürliche Wirkungen, mit denen sie sich gegen die göttliche Absicht verbindet, bezogen wird.[1]) Auch dem Synergismus, so weit Calixt einen solchen gelehrt, wird von unserem Jenenser eine billige Concession gemacht. Der rechte Glaube, wie ihn Reinhard will, scheint zu gebieten, daß den Nichtwiedergeborenen alle sittlichen Handlungen abgesprochen und die Werke der Heiden Sünden genannt werden. Wenn aber doch die Concordienformel eben diesen die bürgerliche Gerechtigkeit zuerkennt, schreibt sie ihnen in gewissem Sinne (certo modo et sensu) eine sittliche Thätigkeit zu, und Werke der Heiden, wo sie einen an sich löblichen Inhalt haben (quoad substantiam actus), werden gleichfalls nicht Sünden in Bausch und Bogen heißen dürfen.[2]) Also noch nicht hier sondern erst da, wo der religiöse Zug und das tiefere Heilsverlangen den natürlichen Menschen über die niedere Sphäre einiger löblichen Handlungen erheben soll, wird seine Schwäche zu gänzlicher Ohnmacht. Ferner bei einigen höchst spitzfindigen christologischen Einwürfen läßt sich Musäus keine engere Schranke Wittenbergischer Satzungen gefallen, als welche die Annahme der Idiomenlehre und der Concordienformel forderte.[3]) Wir erwähnen jedoch nur noch Einen Punkt der „ausführlichen Erklärung." Reinhard macht dem Musäus zum Vorwurf, daß er wie Calixt gegen eine unio mystica eingenommen sei, also von einer möglichen und eigenthümlichen Annäherung

[1]) Ausführliche Erklärung S. 310.

[2]) Ebendas. S. 333. 335. Alias enim obedire parentibus, magistratui, continere manus a caede, a furto, abstinere ab adulterio, linguam continere a calumnia, a falso testimonio etc., peccata essent, quod absurdum.

[3]) Ebendas. Quaest. 53. 55. De praedicationibus formalibus et per communicationem. De intercessione Christi jam in statu exaltationis.

der göttlichen Substanz an die der Gottseligen nicht geredet wissen wolle, weil dergleichen Vorstellungen in Weigelianismus und schwärmerische Selbstüberhebung ausarten. Hierauf giebt der Gefragte treffenden historischen Bescheid.[1]) Jene wunderbare Einwohnung Gottes in den Gläubigen bildet das zweite Glied unter den vier Arten göttlicher inweltlicher Wirksamkeit (operatio generalis, gratiosa in fidelibus, gloriosa und περιχώρησις in homine Christo), ist aber von den Lutheranern selber verschieden definirt worden. Ist sie nur ein allgemeines Zugegensein des göttlichen Wesens (adessentia substantiae divinae), das sich bei den neubeseelten von Gnade und Glauben erfüllten Christen mit tiefer dringenden unbeschreiblichen Wirkungen verbindet, oder soll sie wirklich als Annäherung der göttlichen Substanz selber an den Menschen vorgestellt werden? Gerhard antwortete darauf nicht bestimmt, neigt sich jedoch zu der ersteren Meinung. Andere wie Thummius und Mentzer[2]) äußern Bedenken gegen die zweite; auch ist die Bezeichnung: appropinquatio substantiae divinae oder propinquitas Dei specialis ab illa generali vere distincta, früher ganz ungewöhnlich, erst durch Feuerborn 1625 aufgebracht worden.[3]) Während nun die chursächsischen Theologen sich nachher dieser stärkeren Ausdrucksweise anschlossen, sind die Jenenser stets bei der schwächeren stehen geblieben, haben also die mystische Einigung nur aus der Art und Thätigkeit der göttlichen Gegenwart hergeleitet, statt sie als eine Herablassung oder Anschließung des göttlichen Wesens an das creatürliche anzusehn.[4]) Bei dieser

---

[1]) Ebendas. S. 601 ff. Vgl. über die unio mystica Bd. I, S. 368.

[2]) Thummius, Ταπεινωσιγραφία sacra, 1623. p. 180. B. Mentzeri Responsio ad epist. Thummii in Opp. II, p. 1284.

[3]) Feuerborn, De praesentia Dei gratiosa, in Disputatt. Marburg. tom. V, p. 341.

[4]) Ausführliche Erklärung S. 613. „So bestehet nun nach Mentzers Meinung der Modus praesentiae divinae nicht in peculiari approximatione essentiae divinae ad essentiam creaturarum, — sondern in actione sive operatione cuique propria. Welche auch unseres seligen Gerhardi, unsere und anderer Theologorum beständige Meinung und Erklärung ist und jederzeit gewesen ist.“ S. 623. „Davon aber ist die Frage zu unterscheiden, ob denn die unio arctior bestehe in pro-

Sachlage, schließt Musäus, wäre es falsche Nachgiebigkeit, wollten wir um Einigen zu gefallen von einer uns zusagenden dogmatischen Bezeichnung ablassen. Und diese Erwiderung des Musäus ist nicht ohne Interesse. Die unio mystica bildet einen der individuellsten Züge des Lutherischen Systems; und dennoch wurde selbst hier keine gleichlautende Formel erzielt, sondern neben der stark gefärbten auch eine freiere und gemäßigte Erklärung in der Schulsprache fortgeführt.

Soweit diese Verantwortung des Musäus und seines Anhangs, die sich zugleich als gerechte Milderung und Metakritik der wider den Synkretismus erhobenen Anklagen und Dämpfung eines selbstsüchtigen hyperorthodoxen Parteieifers zu erkennen giebt und so gewirkt hat. Allein Musäus wollte kein Synkretist sein noch seine Sache mit der der Neuerer vermischen. Wichtiger als die gelehrten Einzelheiten ist sein allgemeines Urtheil über die versuchte kirchliche Erweiterung, weil es in der inneren Dialektik der hier gegen einander sich entwickelnden Standpunkte und Grundsätze seine gute Stelle hat.

Wir erinnern uns, daß Calixt von der Feststellung des christlich-katholischen und nothwendigen Glaubens ziemlich rasch auf dasjenige überzugehen pflegte, was mehr oder minder, weil es nur Unterschiede des Grades darstellt, auch weiteren Untersuchungen und vielleicht Verbesserungen zu Gunsten des Friedens sich fügen müsse, sowie daß in seinem Gebrauch der Namen Toleranz und kirchlicher Friede etwas Unbestimmtes zurückblieb. Die Feinde antworteten ihm mit erneuter Sanction der gesammten kirchlichen Lehrorthodoxie ohne Abzug und Opfer. Sollte nicht zwischen jener Erweichung und dieser exclusiven Verhärtung ein Drittes

---

pinquitate substantiali vel essentiali essentiae divinae majori et intimiori, oder in operatione cum propinquitate substantiali conjuncta, arctius sanctos Deo devinciente. Hier sagen wir, die arctior unio bestehe darin, das Deus secundum substantiam suam in sanctis praesens solche Wirkungen in sanctis hat, wodurch ihre Hertzen in Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes Ebenbild — gleichformig gemacht, zu Gott geneiget und so mit Gott verbunden werden, das sie ihme im Glauben und Liebe anhangen und Gott sie hinwieder liebet.«

liegen? Musäus, indem er sich absichtlich mehr gegen Pareus und die Reformirten als gegen Calixt wendet, verfährt nach seiner Gewohnheit besonnen theilend. Es giebt einen unmittelbaren Glaubensgrund, mit welchem das Christenthum steht und fällt, ohne den der Glaube in keinem Erwachsenen Dasein hat; es ist das Bekenntniß Christi und seiner Sendung, aufgenommen in das apostolische Symbol, weiter entwickelt durch die nachfolgenden kirchlichen Vorschriften. Allein der Inhalt dieses Bekenntnisses, anfangs unvermittelt (incomplexum) wird sofort ein Vermitteltes (complexum), indem er sich zur Lehre ausbildet; das substantielle Fundament geht alsbald in das dogmatische über, legt sich in Artikeln auseinander, die mit dem schlechthin Fundamentalen untrennbar zusammenhängen, gewinnt Umfang und innere Folgerichtigkeit, bis diejenige Gestalt erreicht ist, der sich eine kirchliche Gemeinschaft, überzeugt von deren biblischer Richtigkeit, angeschlossen hat.[1] Mag immerhin für den religiösen Nothbedarf des Einzelnen und für die Hoffnung des Heils schon durch ein Bekenntniß im Sinne des Synkretismus gesorgt sein, die Kirche darf nicht dabei stehen bleiben. Denn sie, die Mutter der Gläubigen, hat für deren Erziehung und Unterricht zu sorgen, soll daher das ihr anvertraute Lehrganze dergestalt in seiner Vollständigkeit bewahren, daß kein direct oder indirect wesentliches Stück fremden oder irreleitenden Einflüssen ausgesetzt, kein noch vorhandener Gegensatz einer von Außen her sich darbietenden immer bedenklichen Uebereinkunft geopfert wird.[2] Eben diese

---

[1]) Musaei Quaestt. de Syncret. p. 25. Quamvis enim Christus, ita absolute loquendo, sit aliquid incomplexum, doctrina autem de Christo, quae certis constat propositionibus, aliquid complexum, tamen Christus ut praedicatus et in literas relatus itidem est complexum quid, nempe diversa praedicata, quae in eo continentur et quorum alia ad ejus personam alia ad ejus officium spectant, per praedicationem et scripturas non aliter proponuntur, quam complexe per diversas enunciationes sive propositiones etc.

[2]) Ibid. p. 37. Est enim ecclesiae velut matris fidelium, ut pariat Deo filios, ut natos in fide educet, ut lactis potu infantes, ut solidiori cibo nutriat adultos, ut dubitantes confirmet, afflictos et tentatos erigat, ut e somno peccati excitet et ad poenitentiam perducat securos, ut deflectentes

Pflicht der Ueberwachung würde die Lutherische Kirche versäumen, wollte sie den Reformirten die Hand reichen; sie müßte alsdann über Manches hinwegsehen, was wenn nicht an sich nothwendig, doch zur Erhaltung des Lehrbestandes und Anleitung der Unmündigen in der wahren Glaubenserkenntniß nicht wohl entbehrt werden kann, wie über den Satz von der Allgemeinheit des göttlichen Rathschlusses der Erlösung. Musäus leugnet demgemäß so wenig als Calixt die religiöse Hinlänglichkeit eines gleichsam elementaren Christenthums in der persönlichen Hingebung an Christus den Gottessohn; er leugnet nur daß sich die kirchliche Gemeinschaft in ihrem Verhältniß zu anderen Gemeinschaften auf diesen Standpunkt oder auch nur auf den der antiken Tradition zurückziehen dürfe, und mit einer geschickten Wendung zieht er die Frage von dem christlich-religiösen Gebiet auf das der getrennten Kirchenparteien von besonderer Stellung und Aufgabe hinüber. Eigen ist ihm dabei die wohl bemessene Annahme einer conservativen kirchlichen Aufsicht und Unterrichtspflege, der es obliegt, um des Ganzen willen auch das Einzelne und Secundäre zu schonen, ohne überall Heil und Seligkeit gefährdet zu glauben. Wie Musäus anderweitig auseinander gesetzt hatte, daß das Verhältniß der einzelnen Kirche zu der absoluten Idee der Christenheit überwiegend von dem in ihr geltenden öffentlichen Lehrcharakter abhänge: so wendet er die Forderung einer reinen Lehrverwaltung hier gegen jede Uebereinkunft, sofern sie irgendwie von dem eingeschlagenen Wege christlicher Erkenntniß ablenkt.[1])

---

in salutis viam reducat, ut in eadem conservet omnes; ad quae munia obeunda non iis tantum indiget partibus doctrinae, quae simplicioribus et qui vel ingenio vel informatione deficiente ad caeterarum intelligentiam pertingere non possunt, necessariae sunt, sed doctrina christiana universa. — — Non de eo jam dicemus, an hae in controversiam vocatae partes doctrinae omnibus simpliciter ad salutem creditu necessaria sint, illud certum est, ecclesiae esse necessarias praedictas doctrinas ad aedificationem corporis Christi. Conf. p. 45. 57.

[1]) Ibid. p. 162. „Es hat Gott seiner Kirche als einer geistlichen Mutter aller gläubigen Kinder Gottes nicht nur diejenigen Hauptartikul der christlichen wahren Lehre, die einem jeden einfältigen für sich zu gläuben nöthig sind und

Der Synkretismus fällt also, sowohl der zerstörende oder absorptive," als auch der bloß verwischende und temperative, so lange er so wichtige und fundamentale Sonderartikel wie die von der Gnade und Erwählung berührt und die Vertheidigung des Rechten wie die Widerlegung des Irrigen vielfach hemmt. Die Verwerfung desselben hindert durchaus nicht, auch innerhalb der andern Kirchen wahre Gläubige anzunehmen, mit denen wir uns auch ohne synkretistische Toleranz im tiefsten Grunde einig wissen.[1]) Was unvermeidlich ist an dergleichen Verträgen oder Pacificationen, kann ohnehin füglich auf politischem Wege zu Stande kommen. — Dieser allgemeine Grundsatz begleitet Musäus durch alle einzelnen Erwägungen, auch wo er den maaßlosen Zelotismus der Wittenberger tadelnd dem Calixt Zugeständnisse macht. Er räumt willig ein, daß der Letztere unter seinem secundären Princip des consensus antiquitatis etwas Anderes und Besseres verstanden habe als die Päpstler unter ihrer Tradition, da er dasselbe ja der h. Schrift nicht zur Seite stellt, sondern ausdrücklich auf sie gründet, und solle damit nur κατ᾽ ἄνθρωπον ein Gesetz der Wahrscheinlichkeit gemeint sein: so möge es hingehn bei dem hohen Anspruch, den die Kirchenväter auf katholische Würde haben, und es sei kein Grund, um den bloßen Kunstausdruck principium secundarium weiter zu hadern. Ebenso soll die Streitfrage über die guten Werke sachlich gefaßt und von dem Antheil des Wort-

ohne deren Wissenschaft und Beifall der wahre Glaube nicht kann in ihnen entzündet oder erhalten werden, sondern die ganze christliche Glaubens- und Lebens-Lehre wie auch die heiligen Sacramenta anvertrauet, dieselbe rein und unverfälschet zu erhalten, zu bewahren, wieder alle verführerische Geister zu vertheidigen u. s. w.« — — »alle Artikuln, welche getreuen Lehrern und Predigern nöthig sind, andere zur Seligkeit zu unterweisen. Solcherlei Lehrstücke aber betreffen die meisten zwischen unserer und der Päpstlichen Kirche und zwischen unserer und der Reformirten und Calvinischen Kirchen enthaltene Streitigkeiten.«

[1]) S. 168 ff. 140. 171. 72. »Die Hauptfrage aber und der ganze Streit ist de ecclesiis Pontificiis et Calvinianis illarumque membris formaliter ratione doctrinae publicae, quam et doctores in conventibus publicis illarum confessionibus publicis conformiter docent et auditores iisdem conformiter credunt vel saltem credere praesumuntur, consideratis.«

gezänks befreit werden. Sinn und Verständniß entscheiden allein über die Erlaubtheit einer Formel. Die Werke sollen nach des Calixt und Hornejus Behauptung zur endlichen Erlangung des höchsten Gutes durchaus mitbedingend sein, ohne wirklich sie zu verursachen oder nach Art eines Verdienstes zu begründen. Dieser Satz verschuldet noch keine falsche Consequenz, man braucht deshalb nicht mißverständlich das necessarium ad alterum in ein necessarium ad consequendum alterum zu verwandeln, so wie ja auch die andere gewöhnliche Erklärung an der Mißdeutung keinen Antheil haben will, als ob auf dem Wege des Menschen zum Ziel den Werken überhaupt keine Stelle gebühre. Die kirchliche Sprache vermeidet streng den ersteren und hält sich an den zweiten nur Glauben und Seligkeit mit dem Band Nothwendigkeit verknüpfenden Ausdruck. Warum dies? Offenbar in Anbetracht früherer kirchlicher Verhältnisse, da die Concordienformel damals dem Interim gegenüber auf ihrem Princip um so schärfer beharren und jeden Schein einer für katholische Ohren wohlgefälligen Milderung vermeiden mußte. Uns aber könnten die veränderten Umstände das Entgegengesetzte rathen, denn wahrlich der jetzigen Kirche, — man bemerke das freimüthige Zeugniß des Musäus, — machen nicht mehr die Werkheiligen Sorge, sondern die Vielen, die sich über die Frage nach dem Werth des sittlichen Thuns oder Lassens mit Frevelmuth hinwegsetzen. Folglich würden wir Grund haben, die zeitgemäße dogmatische Fassung eines Hornejus und Calixt vorzuziehn, wenn nicht, — und hiermit lenkt der Unbefangene wieder ein, — Abweichungen von der symbolischen Vorschrift innerhalb des kirchlichen Gebiets der Concordienformel immer ihre starken Bedenken und übeln Folgen hätten.[1] Unverfänglich lassen sich auch andere Aufstellungen der Helmstädter verstehen, wie die Ansicht, daß die Lehre von der Existenz Gottes, weil der Vernunft zugänglich, darum nicht eigentlicher Glaubensartikel sei, die Annahme übernatürlicher Erkenntniß

[1] Herrn D. Musaei Bedenken über der unlängst entstandenen Controvers, ob gute Werke nöthig sein zur Seligkeit. Im Jahr 1650.

und Ausstattung im ersten noch unschuldigen Menschen, die Aeußerung Calixt's, daß nicht Reue und Glaube gemeinschaftlich, sondern der letztere allein die Form der Bekehrung ausmache, worüber zu streiten auf bloße Logomachie hinausläuft, — die nur gelegentliche Bemerkung des Hornejus, nach welcher Sündenvergebung und Heiligung zu verbinden sind, weil die Rechtfertigung Beides in sich begreife. Das sind Urtheile theologischer Mäßigung und Unbefangenheit; doch über denselben steht das allgemeine Regulativ, das nur solche Milderungen wirklich gestattet, die das symbolische Gepräge des orthodoxen Lutherthums nicht antasten.[1]

Indem wir uns diesen Standpunkt vergegenwärtigen, sehen wir leicht, wie beruhigend und befriedigend derselbe auf Viele unter den Betheiligten wirken mußte. Nunmehr hatten sich also drei theologische Schulen neben einander ausgesprochen, deren jede ihr Recht und Dasein bis auf die kirchliche Wurzel des Lutherthums zurückführte, und was sie von einander unterschied, dürfen wir kürzlich durch die Namen einer fortschreitenden oder reinigenden, einer stabilen und einer bloß conservativen Richtung bezeichnen. Für die letztere oder die Schule des Musäus ist von neueren Schriftstellern wie H. Schmid entschieden Partei genommen worden. Wir unsererseits rühmen die edle Gesinnung des Genannten, ohne seinem Standpunkt beizutreten. Unstreitig hat die einzelne Kirche im Bewußtsein ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Berufs auch Pflichten der Selbsterhaltung, und indem sie ihr Erworbenes durch Ueberlieferung und Unterricht fortpflanzt, geht sie nothwendig über den bloß persönlichen religiösen Bedarf ihrer Angehörigen und über die Mittheilung eines streitlosen Elementarglaubens hinaus. Sie will nicht allein das unbedingt Nothwendige, sondern auch das Heilsame und das ihrem Wesen Ent-

[1]) Für den gemäßigten Standpunkt ist noch zu vergleichen: Eines christlichen hochgelährten und um die Gemeine Gottes wohlverdienten Lehrers der ungeänderten Augsb. Confession bescheidenes unvorgreifliches und gründliches Bedenken über die unter etlichen fürnehmen Churfächsischen und Helmstättischen Theologen entstandene Strittigkeiten. Gedruckt im J. 1662. — Der Verfasser ist Sal. Glassius. Conf. Walch, Bibl. theol. II, 694. 95.

sprechende lehren. Das hat Musäus richtig erkannt und würdig ausgesprochen. Allein es bleibt nicht bei diesem rein conservativen Verhältniß und war schon längst nicht dabei geblieben. Die Pflicht der Erhaltung wird zum bloßen Triebe, wie ihn auch die Secte in sich trägt; der Trieb aber dient der abschließenden Selbstgenugsamkeit, wenn er durch keine innere Prüfung mehr geläutert und geleitet wird. Die Kirche, von der Musäus sagt, daß sie die ihr anvertrauten Seelen durch treue Unterweisung zu pflegen habe, ist nur dann zu dieser mütterlichen Stellung berechtigt, wenn sie sich mit dem Geiste der Gemeinschaft in Wechselwirkung erhält, nicht aber, wenn sie, wie hier geschehen, eben nur Kirche, nur herrschende Lehrmeisterin sein und das Empfangene statutarisch überliefern will. Und aus dem umfassenderen Geiste der Gemeinschaft, auf dem breiteren Boden reformatorischer Erinnerungen ist das von Musäus bestrittene synkretistische Streben erwachsen, sowie es durch kirchliche Besinnung und wissenschaftliche Prüfung seine Gestalt empfing. Auch Musäus betrachtet die Kirche nur als leitendes Lehramt, welches dafür zu sorgen habe, daß der gegebene Inhalt durch keine fremden Einflüsse verunreinigt werde. Auch er behandelt den Calvinismus wie den Romanismus und läßt selbst zu jenem kein anderes Verhältniß als das der Apologetik und Polemik übrig. Wenn er mit seiner Kritik nicht über die Schranken der Concordienformel vordringt, wenn er überhaupt die symbolische Gebundenheit wie eine einfache unabänderliche Thatsache hinnimmt, welche über die wahre Gestalt des christlichen Glaubens im Gegensatz zu anderen Auffassungen entschieden habe: so tritt er auf die Seite eines Calov und Hülsemann hinüber. Sein Verdienst aber finden wir darin, daß er innerhalb dieses Princips von dem sittlichen und berechtigten Gesichtspunkt ausging und daß er treue Anhänglichkeit und gesunden kernigen Sinn an die Stelle eines krankhaft wuchernden kirchlichen Egoismus setzte.

IV. Schlußbemerkungen.

In der letzten Nebeneinanderstellung der kirchlichen Standpunkte ist zwar unser eigenes Urtheil über die ganze Streitigkeit

schon im Ganzen enthalten gewesen. Aber wir dürfen diesen Abschnitt nicht beschließen ohne den Versuch, die Haupterscheinung des Synkretismus nochmals zu überblicken und nach Wesen und Werth zu würdigen. Wir bedienen uns dazu kurzer zusammenfassender Absätze.[1])

1. Georg Calixt steht als Theologe ersten Ranges in seiner Zeit, ja überhaupt in der protestantischen Literatur da. Aus seiner Wissenschaft und Gesinnung entwickelte sich auch sein kirchliches Streben, und jene sollten sich in diesem bewähren; aber nicht so daß er nur studirt und gearbeitet hätte, um Einigungsversuche zu machen. Nach unserer obigen Unterscheidung gehört er durchaus zu den scharfen und productiven Unionisten. Er förderte, besserte, bereicherte daher auch an Stellen, die weniger vom Confessionsstreit berührt werden. Gerade dies, was ihn zum Neuerer machte und den Gegnern die Verurtheilung erleichterte, erhebt ihn über seine Vorgänger und Anhänger. Denn es hat sich in späteren Zeiten ergeben, liegt auch in der Natur der Sache, daß die Hoffnung auf Annäherung der Confessionen dadurch wächst, daß die Kirchen auch in anderen Punkten an die Vergänglichkeit überlieferter Lehrformen gemahnt werden.

2. Als Theologe hat Calixt den Beruf und das Recht seiner Wissenschaft erhöht. Dies geschah theils durch großartige Umschau des Materials und der gesammten historischen Entwickelung des Christenthums, theils durch Erweiterung der Schranken, innerhalb deren die Forschung sich ungehindert bewegen darf. Wenn er also den Sinn der biblischen Inspiration milderte, die Auctorität der symbolischen Normen auf das Sachliche beschränkte, die Unhaltbarkeit der dogmatischen Beweisführung in einzelnen Fragen nachwies, wenn er überhaupt so mancher Annahme und Satzung widerstand, die sich ihm bei schärferer Prüfung als untriftig oder doch als formelhaft und künstlich herausstellte: so waren das reine Fortschritte protestantischer Freiheit.

[1]) Vgl. Baurs Abhandlung in den Zellerschen Jahrbüchern, Bd. VII, S. 163 ff.

Die Theologie darf sich mündiger fühlen, sie hat mehr zu thun, als Vorgeschriebenes zu wiederholen und zu vertheidigen. Auch im Glauben an die Offenbarung darf sie die Hülfsleistung der Philosophie annehmen und ein erreichbares Maaß innerer Klarheit und Vernünftigkeit erstreben.

3. Mit dieser erhöhten Wissenschaftlichkeit muß sich nach Calixt's innigster Ueberzeugung sittlich-praktische Fruchtbarkeit verbinden. Derjenige verkennt das Wesen des Christenthums, der in dessen Erklärung die unbedingte Nothwendigkeit sittlicher Lebensheiligung übersieht oder unterschätzt; er entblößt und isolirt den Glauben, statt ihn durch Versetzung auf jenes Gebiet erst vollständig lebendig werden und sich bewähren zu lassen. Bei der Vertheidigung dieses Grundsatzes faßte Calixt zwar den Glauben weniger ideal, als es die Lutherische Lehre von Haus aus gewollt hatte; aber er faßte ihn so, wie er ihm von seinem Zeitalter thatsächlich vorgehalten wurde. Dieser Glaube verdiente und forderte Ergänzung.

4. Der christliche Glaube wird vom Standpunkt einer bestimmten Kirche gelehrt. Bei solcher Darstellung kann das Besondere und Confessionelle als Höchstes und Letztes emporgehoben, es kann aber auch innerhalb der Confession wieder das Allgemeine und Christliche zur Hauptsache gemacht werden. Das Eine entzweit und verfeindet die Kirchen bis zu gegenseitiger Verdammung, das Andere, bringt sie einander näher, und der damalige Zustand der Christenheit macht das letztere Verfahren zur Pflicht. Zunächst bezweckte Calixt nur Frieden und Versöhnung, die aber die Brücke werden sollte zu wirklicher Einigung. Wenn Lutheraner und Reformirte sich aussöhnen, müssen die Ersteren Etwas opfern, in den Hauptfragen aber nur die Exclusivität ihres Urtheils, nicht dieses selbst aufgeben. Die katholische Kirche, obwohl in einzelnen Lehrstücken vergleichbar, wird durch ihr hierarchisches Princip unzugänglich gemacht.

5. Bis hierher hat Calixt unseres Erachtens das Recht auf seiner Seite. Um nun die Grundlage des Nothwendigen, Gemeinsamen und Christlichen bestimmter zu umschreiben, dazu diente die

Rückweisung auf die alte Kirche, das Hülfsprincip der Tradition und der Uebereinstimmung der Kirchenväter. Auch in diesem Punkt ist die tiefere Intention unseres Theologen anzuerkennen. Denn auf die Grundlage der alten katholischen Kirche wollte er darum zurückversetzen, damit die Confessionen über ihre gegenwärtigen Differenzen unbefangen verhandeln könnten, ohne Furcht des fundamental Christlichen dabei verlustig zu gehen. Unter der Tradition aber verstand er der Idee nach nichts Anderes als christliche und kirchliche Gesinnung, und eben weil eine solche Tradition nur Einiges schlechthin fixirt, Anderes in flüßiger Bewegung erhält, schien sie ihm ein edleres Gegenstück darzubieten zu der modernen symbolischen Confession, in welcher von einer rechthaberischen Orthodoxie Alles zum Abschluß gebracht und Alles gleich werth geachtet wird; er wollte also von dem Charakter der einen auf den der andern hinüberleiten. Im religiösen und geistigen Sinn hat er also das Richtige vor Augen gehabt. Und so wenig die strengen Confessionalisten mit ihrer Norm der symbolischen Bücher dem Ansehen der h. Schrift hatten zu nahe treten wollen: eben so wenig war es irgend seine Absicht, durch den Traditionskanon das Schriftprincip zu beeinträchtigen.[1]) Dagegen materiell und dogmatisch angesehen hat sich Calixt, das ist hoffentlich gezeigt worden, allerdings der Auctorität der alten Kirche zu sehr hingegeben und ist dadurch von der verhältnißmäßigen Schätzung der neueren Glaubensrichtungen abgelenkt worden. Zwar machte er Anstalt, auch dem consensus Reformatorum nachzugehen und dadurch das entstandene Uebergewicht auszugleichen; im Ganzen aber beherrschte ihn die Vorliebe für die alte Tradition, und diese erweckte den gegründeten Verdacht, als ob es nur darauf ankomme, das alte Dogma von der Trinität und Menschwerdung Christi unverkürzt zu bewahren, und als ob das Urtheil über die Wichtigkeit einer Glaubensbestimmung nur von dem Grundsatz der Unterscheidung des Alten und Neuen auszugehen habe. Die weitere Fortsetzung

---

[1]) Hiernach ist, was ich in meiner Schrift: Georg Calixt &c. S. 133 gesagt, zu berichtigen.

desselben Verfahrens hätte den Schwerpunkt des protestantischen Lehrbegriffs verrückt. Diese katholisirende Neigung hat seinem Unternehmen geschadet und mußte ihm schaden, um so mehr, da Calixt nur von Wenigen richtig verstanden wurde, da nur Wenige seine Haltung und Besonnenheit besaßen, Schüler und Nachfolger aber die gleichen Grundsätze maaßloser gehandhabt haben würden.

6. Im Resultat ist der Synkretismus an der Uebermacht der Confessionen, denen Gott eine viel langsamere Fortentwicklung beschieden hatte, gescheitert. Dagegen pflanzt sich in ihm ein unverlierbarer Zug protestantischen Wesens und Bewußtseins, ein stetiges inneres Förderungsmittel fort. Calixt selbst ist nach Hase's bekanntem Ausspruch „für die Theologie fast spurlos, aber wie eine Weissagung vorübergegangen;“ indeß hinterließ er doch leise Wirkungen, die deutlicher erkennbar sein würden, wenn sie nicht von der nächsten Geistesbewegung aufgenommen wären.

7. Die ganze Unionsrichtung dieser Zeit hat endlich durch die verschiedenen Friedensgespräche ein urkundliches Dasein erhalten. Es ist überwiegend wahr, daß diese Colloquien wie das Leipziger und das Kasseler sich auf die Augsburgische Confession als gemeinsame Grundlage gestützt haben, wiewohl daneben doch auch andere Urkunden wie die variata oder die Confessio Saxonica mit Recht geltend gemacht wurden. Betrachtet man diese Gespräche für sich: so erscheinen sie mehr als Vergleiche über ein schon vorhandenes Bekenntniß, welches durch verschiedene Auslegung von beiden Theilen angeeignet werden solle. Verbindet man sie hingegen mit der umgebenden Literatur des Synkretismus: so stellen sie ein Werdendes, Unfertiges, sich Entwickelndes vor Augen, welches erst allmählich und nach wiederholten Versuchen zu der befriedigenden Form kirchlicher Einigung hinführen kann.

Viertes Buch.

Die Schulbildungen der reformirten Theologie.



Erster Abschnitt.

Die niederländischen Schulen.

I. Cartesianer.

Die Entwickelung der reformirten Theologie haben wir an
er Stelle verlassen, wo die Alleinherrschaft der strengen Scho-
:ik durch das Auftreten eigenthümlicher Schulbildungen geschwächt
rden sollte. Das überlieferte Demonstrationsverfahren hatte in
›etius seinen Höhepunkt erreicht, konnte sich aber in der zweiten
lfte unseres Jahrhunderts nur unter dem lebhaften Gegenstreben
oisser Veränderungen theils der dogmatischen Form theils wohl
h des Inhalts aufrecht erhalten. Edle geistige Kräfte und aus-
eichnete Leistungen stellten sich dem bisherigen Dogmatismus
d zur Seite bald entschieden gegenüber, und indem dieser ob-
iegen glaubte, ist er doch zu der alten Sprödigkeit nicht auf
Dauer zurückgekehrt. Die Streitigkeiten der Cartesianer
› Coccejaner halten uns auf dem Boden der niederländischen
:che fest; die Schule von Saumur versetzt uns nach Frankreich
d dann in die Schweiz, von wo die Reaction zu Gunsten der
rstrenge ausgehen sollte. Abermals eröffnet sich eine ungemein
che in ihrer Vollständigkeit kaum übersehbare Literatur, die sich
:r vielfach in rein örtliche und persönliche Interessen verliert.
ch hier begegnen uns häufige Einmischungen der öffentlichen
walt in den Gang der gelehrten Fehde, und sie sind von der
t, wie es der politisch-kirchliche Zustand und die Verfassung der
heiligten Länder mit sich brachte. Wollte man diese Verwick-

lungen von der Geschichte des Lutherischen Synkretismus dadurch unterscheiden, daß jene ein sittlich reineres Gepräge gehabt hätten als der Kampf gegen diesen letzteren: so darf nach unserer Meinung dieser Unterschied nur auf die französische Bewegung bezogen werden; in den Niederlanden ist ziemlich derselbe Grad unedler Leidenschaft und heftigen Eifers wie im Lutherthum aufgeboten worden. Zugleich aber stellt sich ein anderes Verhältniß heraus. Die Lutherische Kirche litt bisher unter dem gewaltigen Wechseldrang nach Außen und in sich selber zurück; die reformirte kennen wir bereits als weniger von dem Gesetz der Zusammenziehung und Ausdehnung beherrscht und geneigter sich in sich selbst zu gliedern und in verschiedene Behandlungsweisen ihres Inhalts auseinander zu gehn. Auch jetzt handelt es sich auf ihrem Felde nicht gerade um Synkretismus und Confession, um Verrath oder Bewahrung des Bekenntnisses, sondern um Anwendung religiöser und theologischer Grundsätze überhaupt. Wenigstens gilt es von zweien der genannten Bewegungen, daß sie nicht vorherrschend unter den kirchlichen Gesichtspunkt fallen und demnach auch keine eigentlich confessionelle Spaltung hervorgerufen haben. Sie halten sich im Charakter der Schule und benutzen dabei die reformirte Eigenthümlichkeit: der kirchliche Geist, der sie bekämpft, ist von allgemeineren positiven und theologischen Voraussetzungen geleitet.

Es ist eine denkwürdige Erscheinung, daß mitten im Zeitalter der Auctorität ein philosophisches Princip aufgestellt wurde, welches alles äußere Ansehen wegzuwerfen schien, und mitten in der Herrschaft des strengsten demonstrativen Formalismus eine Denklehre erwuchs, die nicht durch Kunst der Dialektik und Methode wirken wollte. Die Sehnsucht nach einem reinen und unzweifelhaften Ausgangspunkt des Denkens drängte aus den Schranken der nächsten philosophischen Ueberlieferung heraus, und die Ermüdung an trüglichen obwohl kunstgerechten Regeln ließ Befriedigung finden in einer einfachen und methodisch unentwickelten aber durchgreifenden Erkenntnißtheorie. Die frische Zuversicht, mit der dieses Princip ausgesprochen wurde, gab ihm den Werth und die Wirkung der Neuheit ungeachtet der vielen Zeugnisse und Anklänge, welche e

aus früheren Zeitaltern hätte für sich aufrufen können. Aber diese Philosophie stellte auch kühnere Forderungen an die Spitze als ihr weiterer systematischer Inhalt erheischte. Denn wie Cartesius in seinem äußeren Verhalten den bestehenden kirchlichen Verhältnissen ohne Weigerung sich fügte: so ging auch seine Lehre von freien Ansprüchen der Kritik und des Vernunftrechts zu schonender Anschließung an die herrschenden religiösen Ueberzeugungen über. So unumwunden auch gegen Vorurtheile und Sinnentäuschungen das allseitige Recht des Zweifels von ihm behauptet wird: so will er doch keineswegs alle Kenntniß göttlicher Dinge aus der Idee schöpfen. Tiefere Aufschlüsse zu geben, genauere Erklärungen hinzuzufügen, soll der Offenbarung unbenommen sein, und mit der Wahrheit der Vernunfterkenntniß wird thatsächlich auch deren Schranke anerkannt. Schon dadurch befestigt sich ein beträchtlicher Abstand zwischen Descartes und Spinoza, der doch übrigens so sichtlich an die Begriffe seines Vorgängers anknüpft. Denn während die Speculation des Letzteren alles theoretische Wissen von Gott und der Welt selbständig aus sich produciren will und damit die Offenbarung verdrängt, sofern sie sich über das Gebiet des sittlichen Gehorsams und der praktischen Frömmigkeit hinauswagt: hat zwar Descartes eine ähnliche Theilung vor Augen, die er aber weit bescheidener anwendet, so daß die Möglichkeit, sich seiner Philosophie wie einer vernünftigen Unterlage oder Vorstufe der Offenbarung zu bedienen, noch nicht aufgehoben wird. Darum erhielt der Eine eine Stellung in der Kirche und Theologie, während der Andere als Feind verstoßen wurde.

Der Streit des Cartesius mit Voetius ist schon früher besprochen worden.[1]) Erinnern wir nochmals kürzlich an die Lehrsätze des Cartesius, soweit sie das theologische Gebiet berühren.[2]) Grundlegend bleibt die Theilung alles Seins nach den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Das

---

[1]) S. B. I, S. 456.

[2]) Erdmann, Versuch einer Geschichte der neueren Philosophie, I, 1. S. 155 ff. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. Th. VII, S. 3 ff.

Wissen beginnt mit der zweifellosen Erfahrung des eigenen Denkens, welches das Sein verbürgt und in sich schließt. Im menschlichen Denken ist aber zugleich das höchste Denkbare, der Begriff des höchsten Wesens gegeben, und da er ursprünglich auftritt und von dem Endlichen und Unvollkommenen nicht stammen kann: so ist er das dem Menschen angeborene Erzeugniß und Abbild des Begriffenen selber und beweist dessen Realität. Denn alle Urtheile können irren, Willkür und täuschende Wahrnehmung leiten sie: aber die Begriffe haben Wahrheit, weil sie auf der unmittelbaren Hingebung an ein Wahres und Gutes beruhen, vor Allem die Idee des vollkommensten Wesens, wie sie unfehlbar und wahrhaftig dem denkenden Geiste einwohnt. Gott ist die unendliche Substanz, der reine Geist, der aus sich seiende Alles erhaltende und selbst keines anderen bedürftige Grund der Dinge. Gott ist die unbeschränkte Wirksamkeit, die sich im Unterschiede von dem Gewirkten festhält, ohne mit ihm zu verfließen. Weil aber das denkende Princip alles Weltliche und Natürliche außer sich hat: so fällt dieses unter die andere Kategorie des Ausgedehnten. Auch die Welt und die Materie sind Substanz, und zwar von unbegrenzter Ausdehnung im Raume entsprechend der unendlichen Macht ihres Urhebers. In der menschlichen Natur treten die beiden Formen des Daseins zwar zusammen und Cartesius begeht die Inconsequenz, den Menschen als substantielle Einheit des Denkenden und Ausgedehnten vorzustellen: aber die wesentliche Richtung seiner Lehre nöthigt ihn, bei der Scheidung des Ungleichartigen zu beharren. Alles Natürliche und Räumliche unterwirft er dem Gesetz mechanischer Abhängigkeit. Gott hat der Materie von Anfang an Gestalt, Theilbarkeit und Bewegung verliehen, sie folgt dem empfangenen Anstoß nach mechanischen Wirkungen und mathematischen Gesetzen. Auf diese Weise wird die ganze Natur entseelt und entgeistigt, sie regt sich nur als großartige Maschine; selbst die Thiere dienen ihrem Geschäft und niedrigen Wandel automatisch. Von diesem höchst einseitigen Standpunkt aus tritt Descartes in die mathematischen und physikalischen Untersuchungen ein, denen er bekanntlich mit großem Erfolge nachgegangen

, die ihn aber in Gefahr brachten, auch das geistige Leben in
n Zwang seiner mechanischen Gesetze zu verstricken. Seinen
rdersätzen gemäß dachte er die Welt der Erscheinung nicht allein
hängig von Gott, sondern steigerte die Idee der göttlichen Re-
rung fast bis zu der Strenge eines unabänderlichen Fatums;
r das sittliche Gebiet sollte nicht in gleichem Sinne von dieser
othwendigkeit beherrscht sein. Es gehört zum Wesen des Men-
ien, daß er seinem Willen jede von Gott vorgezeichnete Richtung
ben kann, und er wird dadurch der Gottheit ähnlicher als in
nen immerdar beschränkten Verstandeskräften. Er vermag den
idenschaften zu gebieten, dem Vorsatz treu zu bleiben, und die
eiheit, weil sie dem Mißbrauch und Gebrauch offen steht und zu
en Fehlgriffen der Meinung und des Urtheils antreiben kann,
die Quelle der Sünde wie der Tugend. Wie nun dennoch
: höchste Leitung und Vorherbestimmung mit den freien Hand-
ngen zusammen bestehe, das behandelt der Philosoph wie ein
gelöstes und nie völlig zu erledigendes Problem.

Diese Grundzüge seines Systems sind von den philosophischen
itgenossen wie Gassendi, Arnauld, Huet, H. Morus
neswegs unbesehen angenommen, sondern scharf in Frage ge-
llt worden. Das Aufsehen war allgemein, die Kritik strenge
d sofort auf die schwachen Stellen hingerichtet. Der genannte
einrich Morus, ein scharfsinniger englischer Metaphysiker und
bbalist, mischt seinen Lobpreisungen einen freimüthigen Tadel
i. Den Zwecken der Religion, sagt er, habe wirklich Descartes
n größten Vorschub geleistet. Denn nachdem fast die ganze alte
hilosophie die Materie mit einer inneren Bildungs- und Schöpfer-
aft ausgestattet, sei er der einzige Physiologe, welcher alle jene
bstantiellen Formen und Seelenstoffe aus ihr hinweggenommen,
von allem Bewußten und Beseelten geschieden und damit ein
rincip aufgerichtet habe, aus dem das Dasein Gottes und die
sterblichkeit der Seele mit voller Evidenz geschlossen werde.[1]

---

[1]) H. Mori Opp. omnia, Londini 1679. Tom. II, p. 238. Unde si principiis staretur Cartesianis, certissima esset ratio ac methodus demonstrandi,

Auf der andern Seite findet er manches der Religion Gefährliche. Denn diese erleidet Abbruch, wenn alle Erscheinungen lediglich aus mechanischen Ursachen erklärt werden, also hinter der nächsten Causalität die absolute Ursache und freie Schöpferkraft gänzlich zurücktritt, wenn ferner das Dasein der Materie aus der Idee des Ausgedehnten mit Nothwendigkeit gefolgert, wenn der Welt ein endloser Umfang zugeschrieben wird. Alle körperlichen Bewegungen, zu denen der Schöpfer den ersten Anstoß gab, werden auf mechanische Regeln zurückgeführt, und doch Gott selbst ein solcher Grad freier Willkür beigelegt, daß er selbst die mathematischen Wahrheiten in andere hätte verwandeln können. Bedenklich erscheint auch die Verwerfung der Atome, die Ausschließung der Endursachen von der richtigen Naturforschung, die Leugnung einer örtlich vorzustellenden Allgegenwart Gottes, welche das höchste denkende Wesen in Raumverhältnisse, die ihm widersprechen, hineinziehn würde.[1])

Die positive Theologie mußte sich im Allgemeinen mehr zurückgestoßen als angezogen fühlen, und wir wissen bereits, wie Boetius gegen das Princip des Zweifels anstürmte. Manche wandten sich von vornherein mit dem Vorschlage ab, daß die Beschäftigung mit der neuen Weisheit den Physikern und Mathematikern überlassen werden möge, da sie in der Theologie nur

---

et quod Deus sit et quod anima humana mortalis esse non possit. Quae sunt illa duo solidissima fundamenta et fulcra omnis verae religionis. Haec breviter noto, quum possim et alia bene multa huc adjicere, quae eodem spectant. Sed summatim dicam, nullam extare philosophiam, nisi Platonicam forte exceperis, quae tam firmiter atheis viam praecludit ad perversas illas cavillas et subterfugia, quo se solent recipere, quam haec Cartesiana, si penitius intelligatur.

[1]) Auf die Entgegnung des Morus: Deum positive infinitum esse i. e. ubique existentem, antwortete Descartes: Hoc ubique non admitto. Videris enim hanc infinitatem Dei in eo ponere, quod ubique existat: cui opinioni non assentior, sed puto Deum ratione suae potentiae ubique esse, ratione autem suae essentiae nullam plane habere relationem ad locum. Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur, satius esse puto in talibus de mente nostra vel angelis tanquam perceptioni nostrae magis accommodatis quam de Deo ratiocinari. vgl. Mori Opp. l. c.

wirrung anrichte. Allein es war nicht gleichgültig, daß die reformirte Kirche in Ramus schon früher einen Gegner des Aristoteles obwohl von viel geringerem Verdienst in sich hatte aufkommen lassen. Mit Cartesius löste sich die neuere Philosophie entschieden von dem Empirismus des Aristoteles, also von der herrschenden Form der antiken Denklehre ab. Und trat nicht Cartesius mit der religionsphilosophischen Basis seiner Lehre unverkennbar in den christlichen Gedankenkreis? Hatte er nicht die unmittelbare Wahrheit des Gottesbewußtseins, die Idealität des göttlichen Ebenbildes im Menschen stark genug verkündigt, um an einigen Stellen selbst bei der Erklärung des Dogma's Gehör zu finden? Dies geschah um so leichter, da einige Punkte seines Systems den Reformirten eine vortheilhafte Seite darboten. Wir rechnen dahin die scharfe jeden Traducianismus unmöglich machende Scheidung des Leiblichen und Seelischen, die Art der Geltendmachung des göttlichen Willens, die Hervorhebung einer Alles verfügenden Vorsicht so wie die Bezeichnung, daß Gott Alles der Wirklichkeit nach sei (actus purissimus) ohne eine ihm anhaftende leere Potentialität. Es ergiebt sich daher, daß obgleich der Cartesianismus durchaus kritisch beginnt und von dem Recht allseitiger Prüfung des Ueberlieferten und der Erfahrung ausgeht, er dennoch eine freiere Stellung einnehmen durfte, als der bisherige Aristotelische Lehrstuhl je vermocht hatte. Denn indem die Philosophie christlich wird, d. h. mit den christlichen Ueberzeugungen in innere Berührung tritt und ihre Herkunft aus dem christlichen Leben hier und da zu erkennen giebt, fühlt sie sich selbständiger und will sich nicht länger als bloße scholastische Dienerin der Theologie ansehen und anstellen lassen.

Um unserer Darstellung die nöthige Klarheit zu geben, verweilen wir zuerst bei dem Inhalt der philosophischen Fehde, ehe wir auf die biblisch-theologische mit den Coccejanern übergehen und dann beide Streitigkeiten in ihrer Verbindung und Wechselwirkung vorführen. Der Angriff des Voet erfuhr die erwähnte geharnischte Erwiderung, doch erlaubte sich der Letztere als Rector der Universität Utrecht Protest gegen die neue Philo-

sophie zu erheben; und da ähnliche Beschwerden schon 1647 in Leyden laut wurden: so klagte Cartesius in bitteren Worten der Königin Christine von Schweden, daß die ganze Zunft scholastischer Theologen wider ihn verschworen sei und eine Inquisition bevorstehe ärger als die spanische.[1]) Schüler hatten sich inzwischen an mehreren Orten der Niederlande gefunden, und nach des Meisters Tode, der bald auf seine Uebersiedelung nach Schweden folgte (1650), erhoben sie doppelt ihre Stimme und traten mit krassen Uebertreibungen hervor. Die leidenschaftlichen Anhänger wollten auf einmal das philosophische Forum als das der unbegrenzten wissenschaftlichen Prüfung aus aller religiösen und theologischen Bevormundung herausstellen. Der Glaube, sagten sie, habe gar kein Vorrecht vor der Philosophie, und diese stehe außerhalb der Religion; die skeptischen Gründe seien stark genug, um alles bisher Geglaubte anzuzweifeln: ob Gott in der Natur der Dinge wirke, ob Er der Allvermögende auch täuschen könne, ob der Seele ein besonderes Subject einwohne oder nicht, und der menschliche Körper auch ohne eine solche würde leben können; der Unsterblichkeit könnten die Thierseelen nicht minder wie die menschliche fähig gedacht werden, aber sie sei unerwiesen und nur die Offenbarung verbürge sie.[2]) Solche Machtsprüche, die der Meister unmöglich gebilligt hätte, sollten eine unbedingte philosophische Vorurtheilslosigkeit proclamiren. Ein heftiger Anhänger, Johann de Raey verallgemeinerte in öffentlicher Disputation zu Leyden 1665 das Recht des Zweifels dahin, daß dieser überhaupt Nichts zu schonen habe.[3]) Ein anderer gemäßigter, Theodor Caller, disputirte 1659 für die christliche Religion, sofern sie durch

[1]) Vgl. Friderici Spanhemii (des Jüngeren) Epistola prima de novissimis circa res sacras in Belgio dissidiis, in ejusd. Opp. II, p. 959. Vgl. außerdem Walch, Einleitung in die Rel. Strtg. außer der Luth. K. Bd. III, S. 770. Tholuck, das academische Leben, Bd. II, S. 8 ff. 180.

[2]) Ibid. p. 958.

[3]) Spanhem. Epist. l. c. p. 959. Esse de omnibus omnino rebus dubitandum, in quibus vel minima dubitandi ratio occurrit: dubitandum adeo de existentia nostrae mentis, de existentia Dei etc.

Cartesius ihre einzig richtige Einkleidung und Erklärung empfange. Eine dritte Disputation protestirte ebendaselbst 1671 gegen alle theologische Vormundschaft. Dawider erschallten auf's Neue die lautesten Vorwürfe, die Anklagen einer leichtfertigen Zweifelei und des verkappten Atheismus, den ja selbst ein Vanini nicht offen habe bekennen wollen.[1]) Man darf sich nicht wundern, daß diesen Ausfällen weder die Stände noch die Synoden noch die academischen Aufsichtsbehörden ruhig zusehen wollten, und wir werden der seit 1656 erfolgten Gegenmaaßregeln später zu gedenken haben.

Genauer angesehen bildete sich die neue Schule in einer doppelten Richtung aus. Einige wie de Raey, Clauberg, Velthusen, Heerbord, Regius, Petrus Allinga, waren hauptsächlich Verfechter des Princips, das sie mehr oder minder schroff als einen philosophischen Rationalismus hinstellten; auch Spinoza mußte in diese Reihe treten, da er in der Lehre des Cartesius die unvollkommenen Anfangsgründe seiner eigenen nachzuweisen pflegte. Des Spinozismus bezüchtigte man wenigstens eine anonyme Exercitatio paradoxa de philosophia scripturae interprete.[2]) Andere, besonders Wittich und Heidanus, nahmen eine gemäßigte Haltung an, und sie waren es, welche durch Anwendung der philosophischen Erklärungsmittel auf das Dogma einen theologischen und kirchlichen Cartesianismus zu Stande brachten. Die Gegenpartei, nachdem sich Voetius an ihre Spitze gestellt, bildete sich von selbst aus dessen Genossen und den Anhängern des strengen Dogmatismus und verwuchs mit den zahlreichen Widersachern der Coccejaner. Die gründlich eingehenden

[1]) Spanheim a. a. O. erwähnt die Urtheile von Fergusson, Stillingfleet, Pitcarn, Hottinger u. A. Ut Cartesius, inquit Pitcarn, ita et Vaninus Atheis bellum indixerat et contra eos disputaverat, — sed ut hic ita et ille submotis argumentis solidis et nervosis straminea et infirma substituebat. — Novae litis semina, inquit Hottinger, dabit philosophia Cartesiana, pro qua tantopere alii depugnant. Nescio an Helena illa tot conflictibus sit digna. His fere initiis paulatim ad altiora grassantur, qui omnia humano metiuntur modulo.

[2]) Vgl. über diese Schrift Walch, Bibl. theol. I, p. 1039.

Untersuchungen blieben meist auf Holland und Belgien beschränkt und erhielten von anderen Seiten nur wenig Zuwachs. Der früher genannte talentvolle aber wüthende Samuel Maresius, der nach mancherlei Irrfahrten 1643 in Gröningen eine bleibende Stätte gefunden,[1]) machte sich nicht ohne persönlichen Haß um 1660 in einer Streitschrift „vom Mißbrauch der Cartesischen Philosophie" Luft.[2]). Er hatte sich früher aus Feindschaft gegen Voetius ihr zugeneigt; da aber Christoph Wittich, sein ehemaliger Schüler, derselben beigetreten war und des Maresius System in einigen Punkten öffentlich gemißbilligt hatte: schlug dieser um und machte nun eine Schilderung von den Cartesianern, nach welcher diese mit ihren „klaren und deutlichen Gründen" die verderblichsten Absichten verbinden und dem Papismus, Indifferentismus, Muhammedanismus den Weg bahnen sollten. Wittich ließ sich indessen nicht einschüchtern; seine „pacifische Theologie" behandelte friedlich doch freimüthig alle angeregten Controversen. Auf neuen Angriff folgte neue Verantwortung. Ein anderer nicht unbedeutender Gegner erhob sich in Peter von Mastricht, der sich als Dogmatiker verdient gemacht[3]) und jetzt Alles aufbot, um mit scharfer Sonde den ganzen „Krebsschaden" aufzudecken. Fügen wir zu diesen wichtigsten Streitschriften noch einige andere von J. Revius, Schuler und dem Lutheraner Osiander: so stellt sich ein ansehnliches Material vor Augen, das uns durch die Gründlichkeit der dargebotenen Kritik und Antikritik Achtung abnöthigt.[4])

---

[1]) Siehe über ihn und seine zahlreichen Streitschriften gegen Socinianer, Papisten, Grotius u. s. w. Benthem, Holländischer Kirchen- und Schulen-Staat, Th. II, S. 243 ff. Das Systema theologicum Maresii erschien zuerst Groningae 1645. Wittich legte dasselbe in Vorlesungen und Examinatorien zum Grunde, erlaubte sich aber einige Abweichungen, worüber die Dictate dem Maresius in die Hände kamen. Praefat. in Wittich. Theol. pacif. ab initio.

[2]) Maresii Tractatus de abusu philosophiae Cartesianae, Groning. 1670.

[3]) Mastricht, Theologia theoretica, Amstel. 1682. 87. Traject. 1699.

[4]) Die wichtigsten hierher gehörigen Schriften sind: Chr. Wittich, Theologia pacifica, in qua varia problemata theol. inter Reformatos theologos agitari solita ventilantur etc. Lugd. 1671, edit. sec. cum appendice Lugd. 1675. Hierauf antwortete Maresius in Adnotationes ad systema theologiae

Vor Allem fällt die veränderte Stellung in die Augen, welche die Cartesianer ihrer Wissenschaft zur Theologie geben wollten. Die Schrofferen lehnten geradezu den Namen einer christlichen Philosophie ab, welcher so wenig passe wie der einer jüdischen und Muhammedanischen. Denn dadurch eben sei die Philosophie verderbt, daß sie sich immer noch als biblisch verpflichtete und theologische Dienerin habe betragen, also ihrer selbständigen Herkunft habe entsagen müssen.[1]) Die Milderen verwahrten sich gegen die Deutung, als ob der Philosoph selber nicht ebenso wohl Christ sein könne, behaupteten aber die Selbständigkeit der philosophischen Lehrweise als solcher.[2]) Denn diese beruht auf Principien der natürlichen Vernunft, und so wie sie sich nicht mit gewissen ratiunculis als Beweismitteln geoffenbarter und außerhalb ihres Kreises liegender Geheimnisse befassen darf: eben so hat sie, wenn irgend der scholastischen Mischung ein Ziel gesetzt werden soll, Ungestörtheit ihres eigenen Denk- und Lehrgeschäfts zu verlangen. Mögen also beide Wissenschaften im Bewußtsein ihrer Mittel und Kräfte sich gegenseitig anerkennen, sich unterstützen und berathen, damit es nicht wieder vorkomme, daß die streng erzogene Magd sich unversehens zur scholastischen Herrin aufwirft.[3]) Dann allein

und Wittich in Theol. pacif. defensa, Amstel. 1689. — Dazu P. v. Mastricht, Novitatum Cartesianarum gangraena, Amstel. 1677. Jac. Revius, Methodi Cartesianae theolog. consideratio, Ejusd. Statera philos. Cartesianae. J. A. Osiander, Collegium considerationum in dogmata theol. Cartesianorum, Stutg. 1674. J. V. Alberti Διπλοῦν κάππα, quod est Cartesianismus et Coccejanismus Lips. 1678. Einiges Andere von Schuler und Lentulus nennt Walch, Einleitung a. a. O. III. S. 773ff.

[1]) Alberti l. c. p. 33.

[2]) Wittich, Theol. pacifica edit. II, p. 4 sqq.

[3]) Wittich, Theol. pacifica p. 1. 9. Ita distinctio inter theologiam et philosophiam primaria in diversitate principiorum est fundata, ut theologiae principium sit divinum verbum et revelatio, philosophiae vero lumen naturae sive rationis idque quam maxime evidens et clarum. Quamvis enim theologiae vox usurpari quoque possit ad designandam omnem quam habemus de Deo cognitionem sicque soleat dispesci theologia in revelatam, quae est cognitio Dei et rerum divinarum ex divinis oraculis, et naturalem spectantem ea, quae de Deo ex lumine rationis cognoscimus; haec tamen commodius ad philosophiam refertur et tanquam pars ejus considerari debet.

wird der untersuchende Zweifel in der einen Richtung nicht sofort dem Irrglauben oder Unglauben in der anderen gleichgestellt werden; dann allein wird die gleiche Quelle aller niederen oder höheren Wahrheitserkenntniß nicht verleugnet. Vernunftwahrheit und Schriftoffenbarung, bemerkt Allinga, gleichen zweien Briefen desselben Freundes. Daher, fährt Wittich fort, ist es unstatthaft, die auf dem einen Wege gewonnene Gewißheit der auf dem anderen dem Grade nach unterzuordnen. Die Gewißheit, durch welcherlei Mittel sie auch hervorgebracht sei, ist immer dieselbe, sie ist Sache des Geistes und ausgesprochen in der Sicherheit der Ueberzeugung, weshalb von einer sogenannten objectiven immer nur uneigentlich die Rede sein kann.[1]) Fragt man aber nach dem Merkmal ihres Vorhandenseins: so versetzt es Cartesius richtig in die Klarheit und Deutlichkeit des von der Sache gefaßten Begriffs. Wahr ist, was ich klar und deutlich percipire, was sich als solches durch einfache Aufnahme in das Denken vor jeder Erklärung verräth und empfiehlt. Diese goldene Regel wäre allein vermögend, alle Wahrheit an's Licht zu fördern, ihre Vernachlässigung rächt sich jederzeit durch Irrthum und Verwirrung. Von derselben Richtschnur müssen daher auch die Theologen sich dergestalt leiten lassen, daß sie überall ihrer Sache vertrauen, wo ihnen ein Fragliches, sei es nun offenbart oder natürlich, in einer clara et distincta perceptio vorliegt, und überall Bedenken haben, wo dieselbe fehlt.[2])

---

[1]) Wittich, l. c. p. 104 §. 134. Duplex est certitudo, alia quae nititur evidenti demonstratione, alia quae nititur clara revelatione; utraque aeque magna est in suo genere, nec una certitudo major debet appellari quam altera. — Certitudo enim est mentis, quae certa dicitur, quando de re aliqua firmiter est persuasa sive firmum format judicium. Merito igitur de tritissima distinctione ex philosophia vulgari a theologis hausta inter certitudinem objectivam et subjectivam dixi: certitudinem objectivam non posse appellari nisi in sensu improprio.

[2]) Witt. p. 22, §. 29. Tanti vero ponderis est illud laudatum axioma, ut ejus solius usu omnis veritas in lucem queat produci absque hujus vero adminiculo nulla veritas, nulla veritatis cognitio et inventio nisi casu quodam sit speranda.

Auf dieses philosophische Programm antworteten die kirchlichen Gegner ebenso, als wenn sie es mit etwanigen Uebergriffen des alten Aristotelismus zu thun gehabt hätten. Das neue System war auf christlichem Boden und unter dem Einfluß christlicher Ideen entstanden; hatte es also nicht in einem allgemeinen geistigen Sinne Anspruch auf den christlichen Namen und zugleich auf einen höheren Beruf als den gewisser theologischer Specialverrichtungen, wie sie der Dienst am Dogma mit sich brachte? Diese Frage wäre der Ueberlegung werth gewesen. Da aber die Cartesianer lediglich aus Gründen der natürlichen Vernunft zu schöpfen und zu philosophiren behaupteten: so wurden sie von der Orthodoxie beim Wort genommen und in die diesem Princip allein zukommende Stellung zurückgewiesen. Ein Maresius wiederholte die alten scholastischen Befürchtungen. Wenn die Theologen den bisher gehandhabten philosophischen Sprach- und Formelschatz abgeben oder vertauschen sollen: so entsteht daraus eine Revolution der ganzen Terminologie verbunden mit unvermeidlicher Gefahr für die Sache.[1] Die begehrte Unabhängigkeit, wie sie auf Selbstüberschätzung beruht, trägt auch das Verlangen nach Oberherrschaft in sich. Wie kommen, heißt es ferner, jene Neuerer dazu, die Prädicate einer idealen Philosophie auf die jederzeit irrige Weisheit der sündhaften Menschen und auf ihre eigenen bestimmten Satzungen anzuwenden? Das natürliche Licht bleibt trüglich, dessen Verselbständigung würde eine zweite Vernunftoffenbarung voraussetzen. Versteht man unter Philosophie deren sachliche Resultate und Behauptungen über göttliche und menschliche Dinge: so wird mit Recht gefordert, daß sie der Entscheidung zwar nicht einzelner Theologen wohl aber der h. Schrift unterliegen müssen,

---

[1]) Conf. Wittich, p. 10, wo die Worte des Maresius citirt werden: Sed iniquissimum est et periculosissimum, simul velle ex scholis theologicis effurcillare terminos hactenus receptos, ut cedant novo idiomati novorum istorum philosopho-theologorum, quod hucusque in illis non sonuit. Etenim priscorum vocabulorum deletio et introductio novorum — vix potest citra rerum ipsarum innovationem et immutationem procedere.

denn für sich haben sie kein göttliches Ansehen.[1]) Was die vorgebliche Gleichheit der beiderseitigen aus verschiedener Quelle geschöpften Gewißheit anbelangt: so erwidert Mastricht, daß freilich die natürlichen Dinge sammt der ganzen erscheinenden Welt ebensowohl Realität haben wie alles Offenbarte und keine Evidenz als solche die andere übertreffe; allein diese Wahrheit liegt in den Dingen selber, nicht in den jederzeit subjectiven und daher dem Irrthum bloßgestellten Aussagen über sie. Eben darum verwerfen die Cartesianer den Unterschied des Objectiven und Subjectiven, weil sie von der empirischen Realität nicht ausgehen, sondern von dem Denken und dessen Axiomen, also die Wahrheit abhängig machen von ihrem Wissen um dieselbe.[2]) Ueber die Natur dieses subjectiven Wissens scheinen sie selber nicht im Klaren zu sein, wenn sie die Namen natura, ratio, philosophia abwechselnd gebrauchen, noch weniger über das Wesen ihres Kanons von der clara et distincta perceptio. Fragt man was es heiße, klar und bestimmt percipiren und wann eine solche Perception stattfinde: so lautet die Antwort: wenn bei hinreichender Aufmerksamkeit des Denkens das Aufgefaßte uns ganz gegenwärtig geworden und zugleich von allem Anderen und Fremden unabhängig ist. Wir hören eine Definition, die selbst wieder erklärungsbedürftige Momente enthält und die erst anwendbar wird durch Reflexion, obgleich doch bei dieser Art der Perception gerade keine Reflexion thätig sein soll. Ob die genannten Bedingungen im einzelnen Falle erfüllt sind, wird man nur aus der erst zu beweisenden Wahrheit des Percipirten folgern, also die ganze Regel nicht ohne

---

[1]) Mastricht, Gangraena novitatum Cartesianarum p. 34.

[2]) Ibid. p. 53. Proinde secundo tenendum (quicquid obstrepat Wittichius) certitudinem duplicem esse: objectivam, quae extra nos in ipsis haeret creaturis, et subjectivam, quam de creaturis in mente nostra gestamus nullatenus confundendam: illa a creatore est et creaturis congenita, — haec a ratione ab objectis hausta et in manifesta horum cum illa consistit congruentia. Dum autem Cartesiani solum posteriorem recipiunt, — satis hoc ipso indigitant, se nullam in natura et creaturis agnoscere certitudinem, sed tantum in ratione apprehendente, partim in axiomatis seu philosophematis e natura formatis.

Zirkelschlüsse in Ausführung bringen können.[1]) — So antwortet Mastricht geschickt und mit dialektischer Schärfe, daß der Kanon der klaren und deutlichen Auffassung nicht die Gewißheit habe, die ihm beigelegt werde, und daß die behaupteten Merkmale der Sicherheit, statt ihm selber unmittelbar einzuwohnen, sich nur sehr ungefähr aus einer Anzahl einzelner Anwendungen ergeben haben. Indem somit unsere Kritiker der beanspruchten Denkfreiheit der Cartesianer entgegentraten und die Haltbarkeit ihres Wissensprincips zu erschüttern suchten, wollten sie noch einer besonderen Gefahr vorbeugen. Von freien Forschungsrechten hatte Descartes auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet weiten Gebrauch gemacht. Darauf fußend erhob jener Exercitator paradoxus die Philosophie zur freien Auslegerin Alles dessen, was an Naturkenntnissen in der Bibel vorkommt. Die h. Schrift schließe sich, wo sie auf dergleichen Bezug nehme, an gewöhnliche und oft irrige Volksmeinungen an und bediene sich populärer Ausdrücke, die folglich mit der wissenschaftlichen Einsicht verglichen und nach dieser berichtigt werden müssen. Wo nur der natürliche Augenschein der Dinge wiedergegeben wird, wo selbst in politischen, moralischen und asketischen Angelegenheiten sich ungenaue Redeweisen vorfinden: sei es Mißbrauch der Bibel, dem bloßen Wortlaute zu folgen; erst die philosophische Auslegung könne durch Ablehnung des Irrthums das Ansehen der h. Schrift aufrecht erhalten. Den gleichen Anspruch machen die übrigen Anhänger,[2]) und hier hätten die Kirchlichen von Rechtswegen einlenken müssen, zumal in Betreff der Physik, denn die Anwendung auf die astronomischen Entdeckungen lag allzu nahe. Allein die angemaaßte philosophische

[1]) Mastricht, l. c. p. 168. 69.

[2]) An scriptura de rebus naturalibus loquens adhibeat formulas communi usu tritas, veritatem quidem aliquam, sed ad homines eorumque sensus relatam et praejudiciis atque erroribus involutam referentes, κρίσιν suam circa praejudicia non interponendo; an vero, ubi vulgares locutiones innitantur multis firmissime radicatis et necdum depositis praejudiciis, eas mutet in accuratas et philosophicas. Ego prius affirmo, posterius nego. Wittich in Mastr. Gangraena, p. 65.

Unfehlbarkeit [1]) ihrer Gegner schreckte sie ab; sie antworteten mit dem in diesem Falle äußerlichen und unbrauchbaren Grundsatz, daß die h. Schrift ihr eigener Ausleger sein müsse und daß sie durch ein solches von Außen gebieterisch eindringendes Interpretationsamt um ihre eigene Klarheit und Nothwendigkeit gebracht werde. [2]) Mögen die Philosophen abermals ihren sicheren Schlüssel der „klaren Auffassung" emporhalten: sie wollen ihn von dem wahrhaftigen Gott empfangen haben, doch nur nachdem sie eben erst daraus, daß sie ihn besitzen, dessen Wahrhaftigkeit bewiesen.

Wir gehen sogleich zu dem speciell theologischen Theil des Streits über. Schon das Obige beweist, wie schwer die gewünschte Unabhängigkeit der Standpunkte sich beiderseitig halten ließ. Die Cartesianer hatten sich dictatorisch in die Schrifterklärung eingedrängt, dafür enthielten sich ihre Gegner nicht, unter ihren theologischen Gegengründen auch ein Argument der gewöhnlichen Metaphysik anzubringen. In der Erwägung des ersten philosophischen Grundsatzes befanden sich beide Theile auf gleichem d. h. philosophischem Boden. Ist wirklich das Cogito ergo sum der principielle Ausgangspunkt alles Wissens? Nein, denn dann würde es unerweislich sein, während wir doch diesem Princip ein Prius in dem Satze: Nihil potest simul esse et non esse, voranstellen müssen. Dann würden sich nothwendig alle späteren Folgerungen auf diese erste Wahrheit zurückführen lassen, was nicht der Fall ist. [3]) Darf ferner von der subjectiven Gewißheit der Gottesidee auf ein entsprechendes Objective als den Grund und Ursprung derselben geschlossen werden? Allerdings wohl, aber nicht so, daß dieses Objective im Menschengeiste gleichsam einen diesem angeborenen Vertreter hat, um sich unmittelbar in diesem Abbild zu

[1]) Die Exercitatio paradoxa sagt cp. V, §. 5. Et quoniam omnis clara et distincta perceptio praeter veritatem conjunctam sibi etiam habet certitudinem: quicquid haec vera docuerit philosophia seu sapientia, firmum erit ac ratum nec ullis argumentis in dubium revocabile, adeo ut illius persuasioni tanquam omni exceptione majori plane et plene acquiescere poterit ac debebit veritatis avidus animus, nec ulterior alia quaerenda sit certitudo.

[2]) Mastricht in Gangraena, p. 65. 95. 147.

[3]) Mastricht in Gangraena, p. 183. 84.

spiegeln und zu bewahrheiten,[1]) sondern erst die Synthese von Wahrnehmung und anerschaffener Fassungskraft erzeugt das γνωστὸν τοῦ θεοῦ, und mehr beweist auch die Erwägung nicht, daß ohne die Unterlage der Idee aus der Weltbetrachtung und dem Selbstbewußtsein keine natürliche Erkenntniß der Gottheit geschöpft werden könnte.[2]) Jedes gleichsam autoplastische Emporwachsen des Gottesbildes beruht auf Täuschung. Mastricht streitet ähnlich wie Boetius und wiederholt selbst die alten Antianselmischen Consequenzen wider den ontologischen Beweis. Was soll daraus werden, wenn wir auch den goldenen Berg sofort für wirklich oder auch nur für möglich erklären, nachdem die Vorstellung ihn als solchen sich ausgemalt![3]) Gewiß würde, wenn das vollkommenste Wesen nicht wäre, dem Menschen auch keine ideelle Beziehung auf ein solches einwohnen; diese Folgerung gilt unmittelbar, die umgekehrte nicht ohne Weiteres, und die Cartesianer fallen unlogisch aus einem Schluß in den anderen. Die Idee, soweit sie anerschaffen, hat facultative Wahrheit, jene aber lassen durch sie Gott selbst gleichsam im Menschen vicariren.[4]) Man

[1]) Wittich, Theol. pacifica p. 101 sqq. Mastricht, l. c. p. 203. Divortium igitur utriusque placiti, Cartesiani scilicet et reformati, in his potissimum haeret duobus. 1) An notitia illa nobis congenita sit idea quaedam, sit imago, sit repraesentamen, sit vicarium quid Dei in homine? Affirmant Cartesiani, negant Antagonistae. 2) An ullo modo Deum homines cognoscant per ideas, phantasmata, imagines, repraesentamina esse Dei vicaria aut simile quid. Rursus affirmant Cartesiani, negant Reformati.

[2]) Wittich, Theol. pacif. p. 102. §. 132. Fateor nos devenire dianoëtice in Dei notitiam per contemplationem operum suorum, istaque opera incurrere in sensus: sed an ideo Deus incurrit in sensus? Quod tamen erat probandum. Neque si Dei notitia nobis non fuisset indita, sive si non haberemus in mente nostra Dei ideam, possemus unquam per contemplationem operum venire in Dei notitiam. Dagegen Mastricht l. c. p. 206, welcher einräumt, daß dieser Grund wie die Stelle Röm. 1, 16—20 zwar gegen die Socinianische Leugnung natürlicher Gotteserkenntniß beweise, aber noch nicht die Idee zum ausgeprägten Stempel und Spiegelbilde Gottes im Menschen erhebe.

[3]) Mastricht, l. c. p. 211. Si dicas, ex idea inferri exemplar vel actu existens vel potentia, adeoque ex idea aurei montis in me existente colligi montem aureum vel existere vel existere posse etc.

[4]) Ibid. p. 214. 15.

sieht, daß Mastricht, so gern er Alles als Theologe ausfechten möchte, durch einige philosophische Voraussetzungen doch wesentlich unterstützt wird. Er muß in gewissem Grade selbst philosophiren, während er seinen Gegnern alles Theologisiren versagen will. Dann fährt er fort die Wesensbestimmung Gottes als des Denkenden zu widerlegen, denn es sei willkürlich, die Substanz der ganzen Geisterwelt deshalb in das Denken zu versetzen, weil wir uns denkend zu ihr verhalten, und das göttliche Wesen werde dadurch nicht erschöpfend ausgedrückt.[1]) In den Begriff Gottes würde vor Allem das Geistsein (spiritualitas) aufgenommen werden müssen, und gerade dieses behandeln die Neuerer nur als ein vornehmes aber uneigentlich zu fassendes Attribut.[2]) Auch thun sie Unrecht, dem Schöpfer außer der negativen Unabhängigkeit noch eine positive Aseität (a se esse positive) beizulegen, woraus folgen würde, daß er sich selbst erzeugte durch eine immerwährende Erhebung aus der Potenz zur Essenz und Existenz.[3]) Weiterhin soll das Leben Gottes nichts Anderes sein als der reine Act des göttlichen Willens und Verstandes, — ganz im Widerspruch mit der richtigen Erklärung, nach welcher Leben nur die Selbstheit und Bewegungsfreiheit bedeutet, aus der erst jene Thätigkeiten entspringen.[4]) Unbedeutende und unphilosophische Ausstellungen könnten wir noch mehrere herausgreifen. Wichtig erscheint die Prüfung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Intellect und dem hervorbringenden Willen. Der Wille des Schöpfers, lehrt Wittich nach Cartesius, ist Ursache alles Wahren und Guten. Alle Dinge haben ihre Natur nicht aus sich, sondern als eine empfangene, von der höchsten Causalität bestimmte; sie sind schon vor ihrer Verwirklichung in einer Realität des Möglichen von Gott gesetzt

---

[1]) Mastricht, Gangraena, p. 229—33.

[2]) Mastricht, l. c. p. 236. Wittich, Theol. pac. p. 166. §. 195. Nam proprie loquendo Deus ne quidem spiritus appellari potest, quum spiritus proprie loquendo denotet aliquid corporeum.

[3]) Mastricht, l. c. p. 276. 77. Osiander, Collegium considerationum etc. cp. 5. p. 89.

[4]) Mastricht, p. 242. Osiander, l. c. p. 79 sqq.

und ihm gegenwärtig. Da nun der Wille Gottes von Ewigkeit frei und gegen das gesammte Mögliche indifferent sein muß: so kann auch Nichts im göttlichen Intellect auftretend gedacht werden, ehe ihm nicht der Wille eine Stelle gegeben hat, sondern Alles erhält erst durch die Aufnahme in den letzteren seine reale Möglichkeit oder mögliche Realität. Indem der Wille die Dinge im ganzen Umfange ihrer realen Möglichkeit übersieht und beherrscht, wird er der allmächtige; indem er sie aber in bestimmter Gestalt zur Ausführung bringt, wird er zum Decret.[1]) Aus diesen Vordersätzen geht denn auch die Meinung des Cartesius hervor, nach welcher die mathematischen Größen und Gesetze ebenso wenig wie die Ideen des Körpers und des Menschen auf sich selbst beruhen, sondern alle erst der göttlichen Willkür ihr Dasein und ihre Wahrheit verdanken. Nun schien freilich die starke Hervorhebung des göttlichen Willens dem reformirten Dogma entgegen zu kommen: doch in diesem Grade hatten selbst die Reformirten denselben nicht isoliren und von dem Grunde einer ihm vorangehenden Wesenheit und Wahrheit ablösen wollen. Maresius und Mastricht finden daher den richtigen Gedankenzusammenhang dieser Lehre gänzlich zerstört. Die Ideen der Dinge werden zu sehr verselbständigt, wenn sie als mögliche Gestalten aus dem Willen heraustreten und durch ihren Umfang dessen Allmacht constituiren, um alsdann durch den Rathschluß fixirt zu werden. Nicht alles Wahre und Gute kann formell aus dem bloßen Willen hervorgegangen sein, für Einiges muß er sich aus Gründen, die mit dem Absoluten selber gegeben sind, ohne alle Indifferenz ent-

[1]) Wittich, Theol. pacif. p. 169. 70. Hanc utique realitatem omnes illae res habent, propter dicta, a voluntate Dei, per quam scilicet mens humana est res cogitans non vero res extensa, et triangulum est figura trium laterum non quatuor laterum et sic de aliis. Ita voluntatem Dei sequitur entium realitas. At voluntas ista Dei, prout nondum consideratur ut talis, quae istam realitatem extra se producit, sed prout eam potest producere, nomen omnipotentiae accipit, atque inde est, quod omnes illae res dicantur posse produci et ut possibiles spectentur. Tandem vero illa ipsa divina voluntas, quatenus spectatur ut realitatem istam productura, appellatur Dei decretum et prout actu producit voluntas Dei efficax.

schieden haben.[1]) Vielmehr ergiebt die kirchlich-orthodoxe Entwicklung Folgendes. Die Möglichkeit der Dinge ist nichts Anderes und hat keinen anderen Grund als die unendliche Darstellbarkeit des göttlichen Wesens, wie sie von Gott selber d. h. von dem Wissen der einfachen Intelligenz (scientia simplicis intelligentiae) angeschaut wird. Die Ideen des einzelnen Wahren oder Guten und Zukünftigen sind die Formen, in welchen das vollkommenste Wesen seine eigene Fähigkeit nach allen Seiten ohne Widerspruch auseinanderlegt, und haben keine besondere von jenem zu unterscheidende Realität.[2]) Ist Gott in diesem allgenugsamen Vermögen sich gegenwärtig geworden und zum nothwendigen Bewußtsein der aus ihm darstellbaren Fülle gelangt: dann tritt der Wille hinzu, aber nicht mit einem bloß möglichen, sondern mit dem bereits determinirten Inhalt einer hervorzubringenden Wirklichkeit, so daß er nunmehr auch dem Wissen ein abgegrenztes Feld des Realen und Zukünftigen eröffnet. So vollzieht sich der dogmatische Fortschritt von der scientia simplicis intelligentiae zur voluntas und von dieser zur scientia visionis, und die Annahme einer rein abstracten Unabhängigkeit des göttlichen Wollens wird abgeschnitten.[3]) Auch diesen Entgegnungen sucht Wittich Stand zu halten; aber wie geschickt er sich auch vertheidigen mag: die tiefer durchdachte Auffassung war hier auf Seiten der kirchlichen Gegner. — Nicht so in einer anderen oben bereits berührten

---

[1]) Mastricht, Gangraena p. 255. Fundamentum autem sententiae Cartesianae in his ferme duobus consistit, quod ab una parte statuant res possibiles, etiam quatenus distinguuntur à Deo et ideis divinis, — habuisse aliquam realitatem seu essentiam, e quo tum porro resultet, eam realitatem necessario debere dependere a Deo, — et ab altera parte, quod ista rerum possibilium aeterna realitas necessario debeat dependere non tantum a Deo simpliciter, sed praecise a voluntate Dei.

[2]) Ibid. p. 255. Has proinde ideas statuit (ecclesia) non esse proprie aliquid diversi a Dei essentia aut aliquid creati, sed ipsam illam Dei perfectissimam essentiam, quatenus repraesentabilis concipitur, unde nequaquam admittit, res quarum ideas Deus penes se habet, realitatem quandam seu essentiam ab aeterno apud Deum habuisse.

[3]) Ibid. p. 257. De potentia Dei, qua possit facere contradictoria.

Frage. Nachdem Cartesius dem göttlichen Wesen jede örtlich vorgestellte Allgegenwart abgesprochen hatte: wiesen die Anhänger genauer nach, daß es jederzeit zu Ungereimtheiten führe, die absolute Substanz mit einem Orte in oder außerhalb der Welt in directe Verbindung zu bringen. Müsse man also die Allgegenwart auf weltliche Einzeldinge beziehen: so sei es nur die Alles durchdringende Macht, also ein Dynamisches, wenn gleich nicht trennbar von dem Wesen. Dagegen, — womit beiläufig Descartes auch das katholische Mysterium der Wandlung zurückgewiesen hatte, — wußten die Gegner nichts Wichtiges vorzubringen, sie corrigirten aber die Meinung dahin, daß zuerst eine gewisse Mitexistenz und Mitausdehnung des Wesens selbst im Verhältniß zum Raum statuirt und aus dieser die Allwirksamkeit abgeleitet werden müsse.[1])

Von selbst erklärt sich die Kritik der physikalischen und kosmologischen Annahmen von der Ausdehnung und Körperlichkeit, von der Materie und ihren mechanischen Verhältnissen, von der unbegrenzten Welt und dem System der Bewegung.[2]) In der Anthropologie erschien abgesehen von der Definition der Seele die eigenthümliche Vertheilung der Geistesthätigkeiten auffällig. Der endliche Geist lebt als res cogitans in der Aehnlichkeit des unendlichen, seine Vermögen sind nichts Anderes als er selbst in den mannigfaltigen Aeußerungen seiner Thätigkeit. Ueberblicken wir diese: so finden wir, daß sinnliche Vorstellung, Einbildungskraft und reine Begriffsbildung ebenso unter sich verwandt sind, wie andererseits die Regungen der Abneigung und Zuneigung, des Zweifels, der Bejahung und Verneinung wieder zusammengehören. Jene ersteren fassen ein Gegebenes in der Idee auf, die anderen drücken eine innere Action, ein Schalten mit dem Gedanken aus und sind Sache des Willens; und da nun das Urtheilen stets eine solche bejahende oder verneinende Bewegung in sich schließt: so ist es gleichfalls der Willensthätigkeit bei-

[1]) Mastricht, l. c. p. 285. 89.

[2]) Ibid. p. 340 sqq.

zuzählen. Beide unterscheiden sich nur dadurch, daß sich das Urtheilen mit dem Wahren, das Wollen im engeren Sinne mit dem Guten beschäftigt.[1]) Die Cartesianer legen großes Gewicht auf diese psychologische Theilung und wollen damit ihrem Monismus des Denkens ein sittliches Gegengewicht geben. Der Mensch würde nur das empfängliche Gefäß der Ideen sein, wenn diese nicht erst durch Aneignung und Verbindung in ihm lebendig werden müßten. Je abhängiger er in der Aufnahme des Ideellen erscheint, desto mehr dringt die Cartesianische Lehre darauf, daß jede freithätige Verwendung und daher auch alle urtheilende Entscheidung auf die Seite der Spontaneität gezogen und dem Verstande gegenübergestellt werde. Zwar folgt auf das hellere Licht der Erkenntniß auch die stärkere Zuneigung des Wollens oder der Bejahung, aber nicht so, daß diese von jener beherrscht wird, sondern immer soll der Grad der Aufmerksamkeit (attentio) erst entscheiden, ob und wieweit der Einzelne der erhaltenen Einsicht mit eigener Entscheidung sich hingeben und durch richtigen Freiheitsgebrauch der Gottheit ähnlich werden wolle.[2]) Gewiß eine interessante Ansicht! Bei unbefangener Betrachtung hätte sich auf diesem Wege für die sittliche Beleuchtung der Urtheilskraft ein fruchtbares Moment gewinnen lassen. Die kirchlichen Beurtheiler waren indessen durchaus ungeneigt, auf die abweichenden und sehr ungenauen Definitionen von intellectus und voluntas schonend einzugehen. Im Anschluß an den Sprachgebrauch der kirchlichen Psychologie halten sie den Neuerern entgegen, wie verkehrt es sei,

---

[1]) Wittich, Theol. pacif. §. 46. 47. 126. p. 34. 95. Possunt igitur ad duo summa genera reduci ac proin mens quoque distingui in duas facultates, quarum aliae ideam tantum quandam menti repraesentant, quas communi nomine intellectus complectimur, aliae actionem circa istam ideam edunt ac communi nomine voluntatis comprehenduntur.

[2]) Wittich, Theol. pacif. p. 96. Quandocunque est magna lux in intellectu, etiam magna sequitur in voluntate inclinatio quamdiu attendimus; unde tamen non dicendum est voluntatem determinari ab intellectu, sed quod Deus fecerit istam connexionem inter has cogitationes sub conditione attentionis, ut posita priori cogitatione, quae consistit in clara perceptione, sequatur etiam altera cogitatio scilicet magna inclinatio in voluntate.

die Gegensätze der. Bejahung und Verneinung und des Zweifels von der Verstandesthätigkeit abzusondern und umgekehrt, dem Willen, der sich oft rein hingebend verhalte, alles dasjenige zuzuweisen, worin sich dergleichen Zwiespalt findet. Das Urtheil aber unterliege nicht immer der Willkür, sondern sei oft nothwendig mit seinem Gegenstande gegeben. Ebenso unhaltbar sei die Scheidung theologisch angesehen. Was die christliche Lehre von den Zuständen oder Acten des Glaubens, der Sünde und der Bekehrung zu sagen hat, gilt beiden Theilen, dem Intellect und dem Willen zugleich; Cartesius indem er in den letzteren allein den Glauben verlegt, steht dem katholischen Irrthum gerade entgegen. Sollte wirklich die Vollkommenheit der menschlichen Natur in der allseitigen Beweglichkeit des Willens gesucht werden: so wäre doch unmöglich dabei von dem überall mitgesetzten Antheil des Verstandes abzusehn.[1] Vollends entlarven sich die Neuerer in der Folgerung, daß der Irrthum vermeidlich sein würde, wenn das Urtheil sich durch die Klarheit der Idee bestimmen ließe, weil ja, sobald das Licht in den Geist richtig einfällt, auch die Freiheit ihm folgen könne. Denn die hinzugefügte Bedingung: si modo velit, ist entweder eine leere Formel, oder setzt einen Freiheitsbegriff voraus, wie ihn nur Pelagianer und Jesuiten haben. Darum wird denn auch der Verband mit der göttlichen Gnade gelockert; eine Erleuchtung des Verstandes soll vorangehen, auch ein göttlicher Concursus bekehrend auf den Willen einwirken; da aber dieser stets an seiner eigenen Hinwendung oder Abwendung hängt: so wird der Gnade gerade die höchste unbezwingliche Gewalt über die menschliche Freiheit geraubt.

Der wichtigere Inhalt des Streits und der Eifer, mit welchem er geführt wurde, mögen aus diesen Mittheilungen hinreichend ersehen werden. Von der Lehre der theologischen Cartesianer

[1]) Mastricht, Gangraena p. 447 sqq. Osiander, Collegium considerationum cp. XIII, De hominis intellectu, voluntate et affectibus. Bei dieser Gelegenheit wurde auch die Frage behandelt: Num hominis affectus oriantur e glandula oreali.

leuchtet soviel ein, daß sie nicht entwickelt noch methodisch genug geregelt war, um nicht der scharfen Dialektik der kirchlichen Kritiker starke Blößen zu geben. Viele ihrer Ansichten traten in unbestimmter Fassung auf und beanspruchten doch die Stärke wohlgeprüfter Beweise. Hypothesen Raum zu geben, abzuwarten ob sich nicht aus den Ansätzen des neuen Idealismus auch für die Theologie etwas Fruchtbares ergeben werde, oder den exegetischen Versuchen auf dem biblischen Naturgebiet ruhig zuzusehen, — darauf war die scholastische Partei nicht eingerichtet. Eine Philosophie, die sich gewisser untrüglicher Erkenntnißmittel rühmte und die zugleich die menschliche Freiheit in's Ungewisse überschätzte, schien am Wenigsten ihrer theologischen Führerin entwachsen zu sein. Grade das Principielle, worauf die Cartesianer mit gutem Fug bestanden, das Recht freier Forschung und freier Wechselwirkung blieb versagt, und es fand sich dafür keine Auskunft, welche die Kirchlichen theoretisch sich hätten aneignen können. Nach dieser allgemeinen Sachlage war das Schicksal der Schule vorauszusehen, auch wenn dieselbe nicht durch Verwicklung mit den Coccejanern in neue Schwierigkeiten gerathen wäre. Aber was in den Principien unterlag, konnte sich doch in einzelnen Auffassungen und kritischen Bestrebungen nachhaltig einprägen. Und dies ist auf zwiefache Weise geschehen. Unter der tumultuarischen Zumuthung der Neuerer, alles Naturhistorische in der Bibel, weil es in der Volkssprache vorgetragen sei, nach eigener Einsicht interpretiren zu wollen, verbarg sich das tiefere und bald unabweisbare Bedürfniß einer Scheidung zwischen dem Gebiet der Naturforschung und dem ethisch-religiösen, als der eigentlichen Heimath der Offenbarung. Soweit die Philosophie exacte Wissenschaft war, entschied sich innerlich schon damals ihre Unabhängigkeit. Nicht durch Speculation, aber durch die Macht des thatsächlichen Beweises bezwungen, mußten die Vertreter der kirchlichen Ueberlieferung allmählich ihren Widerspruch gegen die neuen Erkenntnisse aufgeben; die Cartesianer erleichterten diesen Uebergang, welcher im folgenden Jahrhundert in allen Kirchen mehr oder minder vollständig zum Ziele gelangt ist. Einen andern

Keim finden wir in der Berufung auf die Wahrheit der Idee und die aus derselben zu schöpfende Ueberzeugung. Die Cartesianer führten ihren Kanon der clara et distincta perceptio, der einigermaaßen an den späteren der „richtig geleiteten Vernunft" erinnert, auf ganz naive Weise im Munde: allein das entwerthete den Inhalt nicht, den sie ihren „klaren und deutlichen Gründen" verdanken wollten. So unvollkommen ihre Beweisführungen sein mochten und so kräftig auch der Anspruch einer unzweifelhaften Richtigkeit zurückgewiesen ward: immer waren es Versuche, religiöse Grundwahrheiten nicht bloß wahrscheinlich zu machen oder für dogmatische Zwecke zurecht zu legen, sondern zur Evidenz zu bringen, also die Bedeutung einer philosophischen Theologie auf christlichem Boden zu erhöhen. Wenn sie dabei behaupteten, daß alle Gewißheit gleich stark und Sache des Geistes also subjectiv sei: so lief dies darauf hinaus, daß auch die sogenannten objectiven Beweise, zu denen ja die kirchlichen und positiven gehörten, erst durch Aufnahme in den erkennenden Geist vollständig bewahrheitet werden müssen. Wir dürfen sagen: diese Schule hat Etwas dazu beigetragen, das Gewicht subjectiver Ueberzeugung und daher auch den Antrieb zur Kritik des Positiven und Ueberlieferten zu stärken.

Fragen wir zuletzt, bis zu welcher Consequenz die Cartesianer innerhalb der Theologie geführt wurden: so haben wir Einige bereits in durchaus conservativer Stellung kennen gelernt. Wittich erklärt sich von jeder unchristlichen oder unkirchlichen Absicht frei und will nur eine unbrauchbare Philosophie mit einer wohlbegründeten vertauschen, welche freier als die alte mit der Theologie verkehren darf, aber nicht an deren Stelle tritt. Vom ursprünglichen Standpunkte aus hätte der Mensch durch höchste Anstrengung seines Geistes zu einem reinen mit der Wahrheit übereinstimmenden Naturcultus gelangen können; doch die Sünde macht ihn der Offenbarung bedürftig. Indem Wittich alle Hauptstücke des Dogma's anerkennt und nur kleinere Abänderungen in der Trinität, der Christologie u. s. w. vorschlägt, weil sie durch seine philosophischen Vorbegriffe empfohlen werden und zum besseren

Verständniß des Offenbarten beitragen: beruft er sich auch auf die feineren confessionellen Streitpunkte. Wer die unwiderstehliche Gnade beseitigt oder die örtliche Allgegenwart des Gottwesens verwirft, erlaubt sich nur solche Abweichungen, um deren willen sich die Reformirten und Lutheraner den kirchlichen Frieden noch nicht aufkündigen würden.[1])

Keckere Geister begnügten sich indessen nicht mit diesem bescheidenen Maaßhalten, wie denn keine Schulphilosophie in dem Grade ihrer Anwendung auf das Positive mit sich selber übereinstimmt. Es ist hier der Ort, den bekannten Balthasar Bekker[2]) zu nennen, den vielgescholtenen Verfasser der „Bezauberten Welt;" er ist das Opfer des Cartesianismus, in gewisser Richtung ein Vorgänger des Rationalismus. Die Schriften dieses Mannes verrathen einen vordringenden kritischen Kopf, von dem sich begreifen läßt, wie gern er die Schule eines Alting und Maresius mit der der neuen Philosophie vertauschte, die ihn bald über die Schranken der herrschenden Ueberzeugung hinausführen sollte. Er bekannte sich 1668 zu Cartesius, in der Meinung der christlichen Sache und selbst der biblischen Wahrheit zu dienen und ungeschreckt durch die Anforderungen einer gebieterischen Kirchlichkeit.[3]) In einigen mir vorliegenden Briefen zwischen ihm und Maresius kämpft die Ehrerbietung gegen seinen Lehrer mit dem Verdruß über die öffentliche Verdächtigung des 1671 von ihm herausgegebenen Katechismus. Mit der h. Schrift zu stehen, sei die beste Rechtgläubigkeit, den Vorwurf der Neuerung wollte er an-

---

[1]) Vgl. Append. ad theolog. pacificam p. 20. 30. 50. 89. 120. 174.

[2]) Geb. 1634 in Westfriesland, studirte in Franeker und Gröningen unter Alting und Maresius und wurde nach anderen Anstellungen Prediger in Franeker. Von dort verdrängt suchte er an mehreren Orten Unterkommen und ward 1679 Prediger in Amsterdam. Hier arbeitete er die ersten Theile seines Hauptwerks aus, deren Erscheinen eine Untersuchung des dortigen Consistoriums gegen ihn zur Folge hatte. Der Proceß endete mit Suspension und 1692 mit Absetzung, er ging nach Friesland zurück, wo er sein Werk vollendete, und starb 1698. Vgl. Walch, a. a. O. Bd. III, S. 930ff. Schröckh, Kircheng. s. d. Ref. VIII, S. 713 und den Artikel in Herzogs Encyklopädie.

[3]) De philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel. 1668.

nehmen, wenn er dadurch zum Kampf wider die „veralteten Neuerungen“ der Zeit berechtigt werde.[1]) Maresius selbst behandelt ihn hier mit zurückhaltender Schonung, und so scheint der Entschluß zum offenen Widerspruch gegen irgend eine Seite des Kirchen- und Volksglaubens allmählich gereift zu sein. Die kritische Richtung selber reducirt sich bei ihm auf zwei Punkte, daß er erstens die dubitatio philosophica weiter als seine Genossen ausdehnte, und daß er zweitens Ernst machte mit dem wissenschaftlichen Recht, alle Erscheinungen des Naturlebens selbständig und ohne Rücksicht auf Auctorität und Volksmeinung zu erforschen. Das Letztere geschah z. B. 1683[2]) bei Gelegenheit einer Kometenerscheinung, Bekker widersprach den Befürchtungen eines dadurch geweissagten Unglücks. Mit dem philosophischen und theologischen Zweifel wollte er allerdings nicht stürmisch zu Werke gehen. An die Stelle der clara et distincta perceptio setzt er die „wohlgebrauchte Vernunft“ und diese zwar nicht über die Schrift, doch ihr nothwendig vorangehend, so daß es wohl geschehen kann, „daß sie einander auf dem Wege begegnen oder in einem Hause zusammentreffen;“ dann reichen sie einander die Hand, Beide als „freie Leute,“ wenn gleich mit dem Unterschied, daß die „Vernunft als die geringste der Schrift allezeit Ehrerbietung beweiset.“ Denn sie haben verschiedene Haushaltungen, die eine als Regel der Erkenntniß der natürlichen Dinge, die andere herrschend in Sachen des Glaubens, können sich aber doch Hülfe leisten.[3]) „Denn so die Schrift auf keine natürliche Weise von natürlichen

---

[1]) B. Bekkeri defensio justa et necessaria — ad Samuelem Maresium. Franeq. 1673. p. 10. Novitatis nomen non omnino respuo, sed partim quaero antiquae convenientem veritati, ut inveteratis novitatibus obsistam: edoctus ab Archididascalo nostro instar scribae ad regnum coelorum edocti, thesaurum mihi comparare, ex quo promere suo tempore possim tam nova quam vetera. Heterodoxias me insimulari non patiar nisi eorum respectu, qui amant τὰ ἕτερα διδάξαι.

[2]) Ondersoek van de Betekeninge der Cometen Leuward. 1683.

[3]) Die bezauberte Welt, oder eine gründliche Untersuchung des allgemeinen Aberglaubens ꝛc. Aus dem Holländischen. Amsterd. 1693. Vgl. Generale Vorrede S. 11—15.

Dingen redet, weil sie dennoch niemals lüget: so muß die Vernunft lehren, wie man da die Schrift nach Erforderung der Sachen soll verstehen." Wir kennen bereits diese auf einem ganz richtigen Grunde beruhende Grenzbestimmung, und dafür allein würde Bekker noch nicht mit Absetzung haben büßen müssen, wenn man ihn nicht der Antastung des Glaubens selber beschuldigt hätte. Schon der Katechismus [1]) erregte durch seine biblischen Deutungen großen Anstoß, z. B. daß Gott mit den ersten Menschen vor ihrem Fall keinen Bund der Werke geschlossen habe, daß der Baum des Lebens eine physische Kraft gehabt den Tod abzuhalten, daß der Dekalog meistentheils nur einen äußeren Gehorsam bezwecke, daß die Alten nur den Verheißungen des Gesetzes zu glauben gehabt, nicht dem Evangelium, daß zwischen der Rechtfertigung des A. und N. Testaments ein Unterschied sei wie zwischen Borgen und Quittiren (Borgen und Quytschelden). Dergleichen auffällige Sätze wollte man in einer Unterrichtsschrift in der Landessprache am Wenigsten gutheißen. Wo er konnte, berief sich Bekker auf das Ansehen der conservativen Cartesianer Wittich und Heidanus. — Alle seine kritischen Interessen vereinigte Bekker in der „Bezauberten Welt," [2]) einem Werk ganz eigentlich von aufklärender Tendenz, das die Zeitgenossen entzaubern und von dem Aberglauben der Dämonologie befreien sollte; große Verbreitung und zahlreiche Widerlegungsschriften haben seinen Namen auf die neuere Zeit gebracht. Siegreich und ausgezeichnet streitet der Schriftsteller in den letzten Theilen

[1]) Der Katechismus erschien 1671: De vaste Spysen der Volmaakten. Ueber einige Punkte des Inhalts vgl. Defensio justa et necessaria p. 40sqq.

[2]) Die ersten beiden Bücher erschienen 1690 zu Leuwarden dann zu Amsterdam 1691, die letzten Amsterd. 1693, bald darauf deutsche und französische Uebersetzungen. In zwei Monaten wurden vier tausend Exemplare verkauft, wozu Walch a. a. O. S. 933 bemerkt: „Gewiß, hätte man darinnen die Wahrheit der heiligen Schrift von des Satans Macht und Gewalt auf Erden vorgetragen, so würde die Begierde selbiges zu kaufen und zu lesen so stark nicht gewesen sein." Die Literatur der Gegenschriften von Mastricht, Leydecker u. A. findet sich in W. H. Becker, Schediasma de controversiis praecipuis Balth. Bekkero quondam motis, dazu Walch a. a. O. S. 945. Bibl. theol. sel. II, p. 1051.

gegen den Wahn der Hexerei, Zauberei und Teufelsbesitzung; aber auch der erste Theil über die biblische Lehre von den Engeln und vom Teufel gewinnt durch seine historische Unterlage eine nicht geringe Wichtigkeit. Die Untersuchung beginnt mit einer religionsgeschichtlichen Uebersicht und stellt die Meinungen des Alterthums über Geisterkräfte und dämonische Künste zusammen um zu zeigen, daß das Christenthum nicht zu großen Werth auf Dinge legen darf, die es mit Heiden, Juden, Muhammedanern theilt, wenn nicht von Anderen entlehnt hat. Teufel und Engel treten in eine ihrer Realität ungünstige Gesellschaft; wenn also einige Stücke dieses Glaubens auch in der h. Schrift sich wiederfinden: so können sie doch nicht zu dessen eigenthümlichem und offenbarendem Gehalt gerechnet werden. Die Werthschätzung derselben vermindert sich meist bei zunehmender Bildung und Wissenschaft, es müßte denn eine besondere Gemüthsneigung dafür vorhanden sein.[1]) Auch bemüht man sich vergeblich, aus der Bibel ein eigentliches Lehrstück von den Engeln zu schöpfen, da uns nirgends deren Natur und Sein für sich vorgetragen wird, sondern stets im Zusammenhang mit der göttlichen Weltregierung und in Bildern, welche theils die Erhabenheit des Weltherrschers theils die Art seiner Wirkungen und Aufträge an die Menschen veranschaulichen; unsere Naturkenntniß gewinnt dadurch keinen Zuwachs.[2]) Was den Teufel betrifft: so schreibt die kirchliche Theorie demselben eine Gewalt zu, größer als sie sich mit der Allmacht und Einheit Gottes vertragen will, und es bleibt ungereimt, daß der Teufel nach seinem Abfall alle Verstandeskräfte, an denen doch der Mensch so großen Schaden erlitten, vollständig behauptet habe.[3]) Sollten aber nicht die Bibelstellen noch andere Auskunft erlauben? Buchstäblich verstanden erscheint die Geschichte der Verführung der ersten Menschen unbegreiflich, man mag nun die verlockende Handlung dem listigen Thiere oder dem durch dieses redenden Teufel zuschreiben, der Hergang selber bleibt dahingestellt. Die Engel,

---

[1]) Bezauberte Welt Buch I, S. 126—28.

[2]) Ebendas. Buch II, Hauptst. 8—10. S.

[3]) Ebendas. S. 73.

die Abraham und Loth erschienen, waren wirkliche Menschen. Bei der Versuchung des Herrn haben wir eine „Wechselung gefährlicher Gedanken" anzunehmen, und in den Dämonenheilungen hat sich Christus an des „Volks Gelegenheit" und Denkart angeschlossen.[1]) So fährt der Verfasser fort, bald geistige Potenzen bald menschliche Personen bald nur „verblümte Reden" zu substituiren, er denkt gar an den Kaiser Nero bei dem brüllenden Löwen des Petribriefes.[2]) Zuletzt wird das Dasein des Satan zwar nicht geleugnet, aber biblisch erschüttert und der Glaube an seine gegenwärtige Macht als Ursache aller dämonischen Werke entkräftet durch die Hinweisung auf Christus, der ihn gestürzt. Unstreitig haben wir hier den Anfang einer rationalistischen Kritik,[3]) und es ist wohl zu beachten, daß dieselbe an dieser gefährlichen Stelle so entschieden einsetzt. Theilweise wird sie durch die philosophischen Principien Bekkers an die Hand gegeben, besteht aber zugleich schon in der exegetischen Gewandtheit, mit welcher in der Schrift das dem entstandenen Zweifel Günstige und Entgegenkommende aufgesucht wird.

Ein ernsterer Geist, — denn Bekker hat sich einigemal zu frivolen Ausfälligkeiten hinreißen lassen, — aber ebenfalls kritisch geneigt, von starker Ueberzeugung und Cartesianisch gebildet war Hermann Alexander Roell, seit 1688 Professor zu Franeker dann zu Utrecht, dessen Leben in das folgende Jahrhundert reicht († 1718). Wir erwähnen seine mit religiöser Wärme geschriebene Inauguralrede von der „Vernünftigen Religion," die zuerst den Verdacht unkirchlicher Gesinnungen gegen ihn weckte.[4]) In unserer Zeit würde diese Schrift den Namen einer Apologetik verdienen, da alle Schlußfolgerungen zu Gunsten der christlichen Religion

---

[1]) Bezauberte Welt Buch II, Hauptst. 20. 21.

[2]) Vgl. Hauptst. 27. 28. 35. S. 257.

[3]) Einige ältere oder gleichzeitige Schriften ähnlicher Tendenz, namentlich Daillon, Examen de l'oppression des reformes en France, ou l'on justifie l'innocence de leur religion, Amserd. 1687, erwähnt Walch, a. a. O. S. 940.

[4]) H. A. Roell, Dissertatio de religione rationali, edit. IV. Franeck. 1700. Conf. praef.

ausfallen; die Absicht des Verfassers aber ging dahin, den ganzen Werth und die hohe Bestimmung einer religiösen Vernünftigkeit darzuthun, die sich den Wahrheiten des christlichen Glaubens frei zubewegt. Er spricht mit Lebhaftigkeit, zuweilen mit Geist. Er will die Hörer überzeugen, daß über das höchste ideale Gebiet kein Gespräch und keine Mittheilung möglich sein würde, wenn nicht dem Menschen ein Organ der Vernunft ursprünglich eingeprägt wäre. Die Ideen haben den Worten den Ursprung gegeben, nicht umgekehrt diese jenen. Augen und Ohren würden das Bild der Welt und deren Grund uns niemals zuführen, wenn nicht die Fäden der Erklärung dieses Zusammenhangs sich urlebendig in uns regten. Er will veranschaulichen, daß der Mensch nur sich auszudenken habe um Gott zu denken. Vernunft ist Bewußtsein, und wer es ergründet, wird von seinem denkenden Sein auf das Absolute hingetrieben und kann nicht stehen bleiben, ehe er nicht für sich selbst, für das Wunder des gesammten Geisteslebens, für das Wunder des Zusammenseins von Geist und Leib und für das ganze Kunstwerk des Weltgebäudes die freiwirkende Ursache gefunden hat.[1]) Dieser gesammte Inhalt muß dergestalt im vollkommensten Geiste gesetzt sein, daß dieser sich in ihm wie in der Bethätigung seiner Denk- und Kraftfülle wiederfindet und gefällt. Nach solchen Gedankenskizzen wird denn nun die Schöpfung aus Nichts und die Eigenschaftslehre bis zur Heiligkeit und Wahrhaftigkeit, und aus der Bewunderung des Schöpfers werden die Pflichten der Verehrung und des Gehorsams bis zu der Harmonie der Liebe entwickelt.[2]) Glaubt wirklich Roell dies Alles, die Sünde und Erbsünde mit eingerechnet, aus bloßer Vernunft gefolgert zu haben? So sehr täuscht er sich nicht; aber wie der

[1]) Roell, l. c. p. 34. 35. 53sqq. Wie der Verf. über Spinoza denkt, sagt er p. 69. §. 67. Hobbesius sane et Spinoza, monstra illa et portenta hominum, dum id obnixe egerunt, aliis ut persuaderent Deum corpus esse, ea ratione omnem de Deo opinionem omnemque Dei cultum a radicibus revellere et convellere omnia religionis fundamenta studuerunt, quae recto de Deo sensu pioque Dei cultu continetur.

[2]) Ibid. p. 78. 98sqq. 108. 116. 162.

Gebrauch des Mikroskops das Auge schärft, so daß es dann auch ohne dessen Hülfe weiter reicht und mehr beachtet als zuvor: so, sagt er, hat die Vernunft unterstützt von dem Erleuchtungsmittel des göttlichen Worts in ihre eigene Tiefe blicken gelernt.[1]) Nach dem Abfall der Menschheit durch Atheismus und Heidenthum sind Vernunft und Bewußtsein durch die h. Schrift wiederhergestellt und gesteigert, ohne daß die letztere entbehrlich geworden wäre. Denn erkennbar ist das Sein Gottes und sein Können; aber sein Wollen erhalten wir erst aus göttlicher Verkündigung Gewißheit.[2]) So gesundet die Vernunft in der Nähe der h. Schrift und wird zugleich auf die Thatsache der Offenbarung eines göttlichen Rathschlusses hingelenkt. Soll sie nun im Glauben an die Offenbarung Ruhe finden: so kann es nur nach Untersuchung der Gründe geschehen; das „Bewußtsein" muß in dem Angenommenen volle Befriedigung gewinnen, daher die Nothwendigkeit vernünftiger Prüfung, die wir nicht scheuen dürfen aus Furcht, ob auch der Glaube unverletzt aus derselben hervorgehen werde.[3]) Nun ist allerdings möglich, daß das Offenbarte ganz neue Lehrmittheilungen enthält, die erhaben über jede Beurtheilung uns nur durch neue Ideen eingeflößt werden. Allein Roell zweifelt, ob das Christenthum dergleichen im Geiste gar nicht Vorgebildetes wirklich darbiete und rechnet die Mysterien nicht dahin.[4]) Auch für

---

[1]) Roell, Dissert. §. 150, p. 163. 64. §. 117, p. 127. Per rationem enim et conscientiam nihil ego designo, quam primo quidem idearum, communium notionum atque axiomatum naturaliter notorum complexionem ac comprehensionem: tum vero inditam menti vim varias illas tum singulas tum inter se conjunctas contemplandi, per formam quamque suam ab aliis distinguendi et quid de quaque illarum verum vel falsum, in quo similes sibi vel dissimiles, quaeque unius ad aliam analogia ac proportio sit, perspiciendi etc.

[2]) Ibid. p. 190. Dei revelata voluntas clare et distincte cognita unica est fidei, obsequii et cultus norma, sed rationis ope clare et distincte dignoscitur.

[3]) Ibid. §. 162—64, p. 182.

[4]) Ibid. §. 161, p. 180. Itaque ut res plane novas intelligeret, novae quoque illi fere ut in primaeva creatione inscribi debuerunt. Quod ut fieri posse non nego, ita an factum sit, non satis scio. Neque enim ipsum trinitatis mysterium tale est, cum Dei revera in nobis idea sit.

diese bringen wir eine ideelle Handhabe mit und haben Mittel, uns gewisser Kennzeichen der Wahrhaftigkeit an ihnen zu versichern; auch das nicht völlig Verständliche wird geglaubt, weil die Gründe des Glaubens sich als vernunftgemäß erwiesen haben, so daß ein Widerspruch gegen das Urtheil des rationalen Bewußtseins nicht stattfinden darf.[1])

Dieser christliche und christlich gemeinte Rationalismus Roell's will sich auf dem principiellen Standpunkt der Schule befestigen, das Recht vernünftiger Prüfung nach allen Seiten sicher stellen und den Glauben von dem Charakter einer blinden gedankenlosen Fügsamkeit befreien. Die Vernunft wird dabei in das Licht einer dankbaren Freundin, nicht einer argwöhnischen Gegnerin der h. Schrift gestellt, und die Anwendung auf das Lehrgebiet im Einzelnen hielt sich in den Grenzen einiger keineswegs unbescheiden ausgesprochener Andeutungen. Aber wenn schon der Zweifel, ob die christliche Religion neue Ideen mittheile, Bedenken erregen mußte: so noch mehr die Anpreisung der Vernunft und ihrer kritischen Befugnisse sowie die Unbestimmtheit, welche den Namen ratio und conscientia in Roell's Auseinandersetzung anhaftete. Der übrigens friedfertige Mann blieb daher nicht unangefeindet, einige seiner heterodoxen Erklärungen wurden von Vitringa aufgegriffen und durch geschäftige Streitschriften lange im Gedächtniß der nächsten theologischen Kreise erhalten.[2])

---

[1]) Ibid. §. 121. Nemo saltem est, qui affirmare audeat, verum esse posse, quod rationi contrarietur.

[2]) Von diesem Roell'schen Streit möge hier, da er meist auf die Universitäten Franeker und Utrecht beschränkt blieb, nur das Nöthigste angemerkt werden. Den Anlaß gaben zwei Behauptungen Roells: 1) Filium Dei secundam Deitatis personam improprie dici genitum. 2) Mortem temporalem etiam fidelium a peccato et aliquam peccati poenam esse. In ersterer Beziehung war er der Ansicht, daß die Namen Vater, Sohn und Zeugung auf die immanente Trinität keine eigentliche Anwendung finden, weil sie theils dem ewigen Gottwesen fremd, theils ein Verhältniß von Früher und Später, von Ursache und Wirkung in dasselbe eintragen würden. Wolle man sie beibehalten, so geschehe es, um die Wesensgleichheit der ersten und zweiten Person auszudrücken. Zugleich aber beziehe sich der Name Gottessohn schon auf die Offenbarung, weshalb denn auch, wie Roell richtig erkannte, in der Schrift (Luc. 1, 26—35. Matth. 3, 17. 17, 5.

In diesen Beispielen schien also der Cartesianismus als Vernunftkritik ganz in die Theologie eindringen zu wollen, während er für die Mehrheit nur eine gewisse Anzahl philosophischer Begriffe und Erklärungsmittel in Umlauf brachte. — Wir haben alles innerlich Verwandte hier zusammengestellt, dürfen aber nicht länger von einer anderen Schulrichtung schweigen,

---

Joh. 3, 12. 14) der in beiden Naturen menschlich erschienene Mittler und Erlöser Sohn Gottes, d. h. sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes genannt werde. Auf den Begriff der Zeugung und Sohnschaft innerhalb der Trinität sei aber um so weniger Gewicht zu legen, da er von jeher unter Socinianern und Arianern zu Folgerungen gegen die Gottheit Christi benutzt worden sei. Die zweite Behauptung ging dahin, daß der leibliche Tod nach der Schrift durchweg als Sündenstrafe betrachtet werden müsse. Da nun die Gläubigen noch mit ihm behaftet sind: so muß er auch in ihnen den gleichen Zusammenhang haben, folglich die Wirkung des erlösenden Leidens Christi demgemäß modificirt werden, so daß Christus allerdings für den zeitlichen Tod nicht genug gethan, sondern nur die einstige Aufhebung alles Todes bei der Auferstehung bewirkt hat. Dies setzt Roell in der zu Utrecht 1728 erschienenen Explicatio Cateches. Heidelb. auseinander. Man konnte sich in diese Ansichten nicht finden und war sogar darüber uneinig, ob die wichtigere christologische Thesis auf Tritheismus oder Sabellianismus hinauslaufe. Richtig ist nur das Letztere, denn indem Roell den Namen der Zeugung nur zum Beweis der Wesensgleichheit zweiter trinitarischer Pôtenzen benutzte und die Würde des Gottessohnes auf dessen menschliche Erscheinung bezog, gab er die hypostatische Unterscheidung auf, konnte sie wenigstens in kirchlicher Weise nicht mehr festhalten und war auf dem Wege, ein fließendes und nur ökonomisches Verhältniß dreier göttlicher Charaktere innerhalb der Trinität zu setzen, wie dies Buddeus, Theol. dogm. lib. II, cp. 288. 306 richtig auffaßt. Tritheismus wäre hier eine gemachte Consequenz. Vitringa widersprach zuerst 1689 in einer Disputatio theol., in qua theses de generatione filii ex patre et morte fidelium temporali examinantur, und deren Epilogus, und nachdem Roell seine Thesen öffentlich vertheidigt und in zwei Dissertt. theoll. de generatione filii begründet hatte, nahmen auch auswärtige Gegner das Wort: David Huguenius, Christianus ratiocinans Duisb. 1690. In Franeker führte der weitere Streit dahin, daß Roell zuerst auf Verlangen der Universität und dann 1691 der Staaten von Friesland Stillschweigen über die genannten Punkte geloben mußte. Nach Roells Berufung nach Utrecht 1704 wurde der Handel wieder aufgenommen, und noch bis 1722 nahmen holländische Synoden Gelegenheit, ihr Verwerfungsurtheil über dessen Ansichten zu wiederholen. Vgl. Benthem, Holländ. Kirchen- und Schulenstaat, II, S. 102. Judicium ecclesiasticum, quo opiniones quaedam — Roellii synodice damnatae sunt. Lugd. 1723. Die übrige Literatur bei Walch, a. a. O. S. 866—890.

welcher man es nicht ansehen sollte, daß sie mit der vorigen nach Zeit und Ort zusammentraf.

II. Coccejus.

Nicht gering waren die Wirren, in welche die niederländische Theologie durch das Vordringen der neuen Philosophie versetzt wurde; sie wurden aber dadurch noch schwieriger und verwickelter, daß um dieselbe Zeit neben der Cartesianischen Reform auch die Coccejanische Richtung sich verbreitete. Diese letztere, friedlich gelehrt, religiös ungefährlich, dogmatisch anhänglich wie sie war, hätte füglich ein freies Dasein beanspruchen können, selbst wenn die Gegner mit Recht behaupteten, daß sie aus falscher Anwendung der Philologie wie der Cartesianismus aus dem Mißbrauch der Philosophie hervorgegangen sei. Allein auch Coccejus kam der kirchlichen Scholastik höchst ungelegen, weil er einen eigenthümlichen Fortschritt wollte und von Schülern sehr ausschließlich geschätzt wurde. Ohne es zu suchen, traf er in einigen Punkten mit jener philosophischen Läuterung zusammen; er theilte jedenfalls das innere Widerstreben gegen den Schulzwang der hergebrachten Lehrformen; persönlicher Ehrgeiz und Gehässigkeit thaten das Ihrige, um auch ihn in eine langwierige ihn selbst überdauernde Anfeindung hineinzuziehn.

Johann Coccejus,[1]) eigentlich Koch, war ein Deutscher, geboren 1603 zu Bremen und Sohn eines dortigen Secretärs Timann Koch. Er zeigte schon als Knabe ungewöhnliche Sprachtalente, lernte früh unter Matthias Martinius Hebräisch, Syrisch und Arabisch und wurde durch den Umgang mit dem nach Bremen verschlagenen Metrophanes Kritopulos im Griechischen gefördert. Seine theologischen Beschäftigungen leitete Ludwig

[1]) Genaueres findet sich über sein Leben in der Praefatio des Heinrich Coccejus zu der Gesammtausgabe der Werke und in Benthem, Holländ. Kirchen- und Schulen-Staat, Th. II, S. 118 ff. — Ueber Standpunkt und Lehrweise des Coccejus und seiner Schule ist noch zu vergleichen Walch's Einleitg. a. a. O. III, S. 700, Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. Kirche, Bd. II, S. 160. Tholuck, das academische Leben, Bd. II, S. 226.

Crocius. Von jüdischen Gelehrten zu Hamburg wurde er in das Rabbinische Schriftthum eingeweiht. Zum Zweck seiner weiteren Ausbildung nach den Niederlanden übergesiedelt studirte er in Franeker unter Amama den Talmud und gab zwei Tractate (Sanhedrin et Maccoth) übersetzt und mit gelehrten Anmerkungen heraus. Diese gründliche Kenntniß der jüdischen Literatur machte ihn keineswegs dem Judenthum geneigt, dessen Hasser er vielmehr geblieben ist: wohl aber ist aus solcher Beschäftigung wie überhaupt aus seinem philologischen Bildungsgange etwas Geistiges in seine Theologie übergeflossen. Der biblischen und orientalischen Sprachwissenschaft war lange Zeit seine amtliche Thätigkeit allein gewidmet, zuerst in Bremen, dann in Franeker, wohin er, damals schon berühmt, 1636 berufen wurde. Nun fing er an biblische Commentare herauszugeben, die ihn tiefer in die Theologie führten, und erhielt 1643 auch die theologische Professur daselbst. Vollständig zum Theologen geworden nahm er 1650 nach Friedrich Spanheims des Aelteren Tode obgleich zögernd einen Ruf an die Universität Leyden an. Hier ist er geblieben und hat bis zum Tode (1669) als Einer der gepriesensten Lehrer neben dem schon genannten Heidanus seiner Wissenschaft gedient.

Coccejus war ein überaus gelehrter und ein unermüdlich thätiger Schriftsteller, ein frommer friedliebender Mensch, der nie aus Streitlust die Feder ergriff und selbst die gegen ihn gerichteten Angriffe mit Milde zurückwies, ein eigenthümlich feinsinniger Geist. Spanheim der Jüngere vergleicht ihn an rastloser Arbeitsamkeit und schriftstellerischer Fruchtbarkeit nicht übel dem Origenes, dem er auch darin ähnlich sei, daß ihn mehr die Fehler seiner Schüler als die eigenen in Verruf gebracht, daß er aber doch seinem Scharfsinn in der Erforschung eines geheimnißvollen Schriftsinnes allzusehr vertrauend das Naheliegende und Historische vernachläßigt habe, von den gebahnten Wegen der Erklärung abgewichen und ohne es zu wollen der Urheber kirchlicher Störungen geworden sei.[1] Coccejus verfolgte selbständige orientalische

[1] F. Spanhemii, Opp. II, p. 968. Ast vero quod primo accidit Origeni,

Sprachstudien, er hinterließ vollendet sein hebräisches Lexikon. Er commentirte, theils kurz theils ausführlich, die ganze h. Schrift beider Testamente, mit Vorliebe solche Schriften, die eine typische Exegese begünstigten, wie Daniel, Ezechiel, der Hebräerbrief, Abschnitte des Pentateuchs. Manche Titel seiner Schriften: De ecclesia et Babylone, De Gogo et Magogo, De Antichristo, De Sabbato verrathen das Interesse seiner Auslegung, ebenso wie die seinen Werken einverleibten Abbildungen des heiligen Tempels und seiner Theile. Ein apokalyptischer Träumer ist er darum noch nicht geworden. Von der Bibelforschung abgesehen fand er noch Zeit zu reichhaltigen apologetischen Abhandlungen gegen Katholiken wie Masenius, Mühlmann und die Gebrüder Wahlenburg, gegen Socinianer, den Racower Katechismus und Einwürfe der Juden, zu kirchlichen Lehrüberſichten, die er entweder nur biblisch oder in systematischem Zusammenhang behandelte, zu zahlreichen Reden, Gutachten und Disputationen der verschiedensten Art. Mitten unter den ärgerlichsten Händeln fuhr er zu arbeiten fort, und die acht Folianten umfassende Gesammtausgabe [1]) seiner Werke hatte noch viele hinterlassene Manuskripte aufzunehmen. Nur Eine Schriftgattung fehlte bei ihm durchaus, die des schulgerechten Dogmatismus, die ihm nach seiner Denkart nicht zusagen konnte.

Weder die Philologie noch die unaufhörliche Schreiblust hat Coccejus zum Bücherwurm gemacht. Bei aller Ausübung eines oft grüblerischen Scharfsinns blieb er religiös angeregt und warm, nicht hitzig wie übrigens die Helden des Tages. Ein lebhafter

---

ut ingenio suo permitteret plurimum, ut reconditiorem scripturarum sensum extunderet, historicum frequentissime negligeret, sua φαντάσματα pro divinis mysteriis venditaret, affectaret ἰδίας δόξας, ab usu ecclesiae in pluribus discederet, offensiones se vivo daret, esset laudatus ab his culpatus ab illis, magna nomina concitaret in sui vel laudem vel accusationem, Origenismum ex se imprudens parturiret, ecclesiam post fata nescius ipse discerperet, turbis, simultatibus, odiis, anathematis materiam per aliquot saecula suppeditaret: — utinam istorum non species quaedam et imago in Coccejo nostro, cumprimis vero in filiis ac nepotibus revivisceret!

[1]) Johannis Coccoji Opera omnia theologica exegetica didactica polemica philologica. Francof. ad Moenum 1702. 8 voll. fol.

Briefwechsel hielt ihn mit fernen Freunden und Studiengenossen wie Conrad Bergius, Perizonius, Matthias Martinius, Johann Buxtorf, Crocius, Andreas Sylvanus in Verbindung. Auch Frauen fehlen in diesem Kreise nicht ganz; die gelehrte und fromme Maria Eleonore Pfalzgräfin bei Rhein liebte den brieflichen Verkehr mit ihm als einem eifrigen Beförderer des Bibelstudiums und forderte ihn sogar auf, zu einer neuen die Lutherische übertreffenden Uebersetzung der Bibel Hand anzulegen.[1]) Und hier muß man Coccejus lieb gewinnen aus der Herzlichkeit und Einfachheit seiner Rede.

Versuchen wir nun auf den Geist seiner Schriften genauer einzugehn. Der reformirte Standpunkt des Coccejus ist unverkennbar, so wenig er auch polemisch gegen das Lutherthum geltend gemacht wird. Er schätzte und mit ihm die späteren Föderalisten den tief religiösen und praktisch brauchbaren Heidelberger Katechismus, schon darum weil derselbe a fine ausgehend das praktische Ziel der Religion überall durchblicken läßt. Seine eigenen dogmatischen Aphorismen sind von ganz reformirter Anlage und haben ihr Bemerkenswerthes in der maaßvollen Haltung der Erwählungslehre sowie in dem unbefangenen Urtheil über das natürliche Vermögen zur Gotteserkenntniß. Die Theologie ist die der wahren Frömmigkeit angemessene und dem Zweck der Tröstung des Menschen für dieses und jenes

---

[1]) Ueber diesen Antrag schreibt die Pfalzgräfin 1664 an ihn: „Wir Reformirte haben Lutheri Version also behalten wollen, umb weilen wir gesambter Hand auß Babel außgegangen waren, zu keiner Trennung Ursach zu geben, haben aber darbei unseren Zweck gar nicht erhalten, sondern die Lutheraner viel hallstarriger und hochmütiger dardurch gemacht, warum wollen wir dann länger bedencken tragen oder uns scheuen zur Ehre Gottes und zu besserer Erkantnuß seines Worts und Willens eine eigene und bessere übersetzung zu haben?“ Coccejus antwortete darauf: „Was die übersetzung der H. Schrifft angehet, ist mein hertz wol gut und willig, weiß aber nicht, was mir Gott wird aufflegen, das weiß ich, daß viele leute seyn, die nicht gern von verbesserung hören, und nicht wol können leiden, daß man seine Gedancken ans Liecht bringe, vermeynend sie haben genug, ob sie schon dasselbe was gethan ist, nicht wissen, unterdessen lassen die irrenden nicht nach, die Schrift mit Fleiß zu verdrehen.“ Opp. VI, Epistolae p. 40.

Leben dienende Lehre, dargelegt in den Büchern beider Testamente.[1] Erst das Ziel des ewigen Gott selbst verherrlichenden Lebens macht die Nothwendigkeit der Offenbarung einleuchtend. Um die Gottheit an sich als Urgrund der Dinge in ihrer Allmacht und Vollkommenheit zu wissen, bedarf es noch keiner solchen, weil diese nach Röm. 1, 19. 20 von der Vernunft und durch Schlüsse aus der Anschauung der Schöpfungswerke schon erkannt werden; das Geoffenbarte würde alsdann nur den Werth haben, diese Naturtheologie zu ergänzen und zu vollenden.[2] Aber dieses mit Unrecht von den Socinianern geleugnete Naturwissen führt immer nur zu dem Sein und Dasein Gottes, nicht zur Erwägung dessen, was es für uns besagen will: Er ist; daß er unser Gott, des Sünders Gott sein wolle, darum aber auch Gehorsam und fromme Hingebung fordere, — diese höchste ethische Selbstbestimmung, welche jeder Glaubenserkenntniß erst ihren praktischen Nachdruck giebt, bezeugt allein die biblische Verkündigung des Worts. Das Recht, welches hier dem vernünftigen Denken eingeräumt wird, veranlaßt einige speculative Sätze. „Die Eigenschaften Gottes (attributa communicabilia et incommunicabilia) sind dessen Wesen selbst, sofern es entweder nach einer Vollkommenheit des Creatürlichen oder an dessen Mangel und Unähnlichkeit gemessen wird.“ Das absolute, einfache und ewig sich selbst gleiche Wesen negirt jede Aenderung oder Umstimmung des Wissens und des

---

[1]) Aphorismi per univers. theol. breviores disp. 1. Prolixiores disp. 1, §. 11. Opp. VI.

[2]) Aphor. prolix. disput. 1, §. 10. Theologia naturalis in homine irregenito est quidem, adeoque ut nullus sit speculative ἄθεος: sed non est ut oportet et cum effectu obedientiae, adeoque νόησις argumentorum, quibus cognoscitur Deus, est fidei.

[3]) Summa theologiae ex scripturis repetita cp. 1, §. 18 (Opp. VI.). Revelatione igitur omnino opus fuit, non tantum ut homo excitaretur ad νόησιν et animadversionem facturarum Dei, ut in illis conspiceret invisibilia Dei atque ita palparet Deum et inveniret; sed multo magis ut disceret quid valeat, esse Deum, et in hac perfectione cognosceret illam alteram, quae propius ad Deum appellit, posse esse Deum peccatoris: tum deinde perciperet illam maximam laudem Dei, quae est velle quaeri et inveniri a peccatore; denique quomodo eum quaeri oporteat ut inveniatur.

Wollens. Die Allgegenwart darf weder räumlich, noch die Ewigkeit zeitlich gedacht werden, und die Allmacht hat Nichts gemein mit localer Ausdehnung oder Anwesenheit; muß sie also, was nicht ausbleiben wird, auf das Einzelne und Oertliche bezogen werden: so kann es nur geschehen in der Annahme einer allerfüllenden und Alles tragenden, aber von dem Ansichsein Gottes zu unterscheidenden Wirksamkeit.[1]) Wir kommen auf diesen Satz späterhin zurück.

Coccejus scheut sich nicht vor den Folgerungen seines Gottesbegriffs. Nach einer einfachen Beschreibung der Trinität verwirft er die scientia media, den bedingten und nachfolgenden Willen und stellt die Decrete der Schöpfung voran. Die Ausführung der Rathschlüsse, sagt er, muß der Zeit nach in umgekehrter Ordnung erfolgen, als in welcher die göttliche Idee dieselben in sich trägt; das historisch Letzte geht nach innerer Priorität allem Anderen vorauf, so daß Anfang und Ende in der höchsten Selbstbejahung und Selbstverherrlichung des absoluten Willens zusammentreffen.[2]) Streng genommen sollte daher die Prädestination, weil sie die Ausgänge des Processes bestimmt, vor der Schöpfung ihren Platz haben. Allein der Schriftsteller fügt sich lieber dem biblischen und patristischen Gebrauch, indem er die Vorherbestimmung als solche so stellt, daß sie einem Geschehenlassen der Sünde angeknüpft, wenn nicht geradehin untergeordnet werden kann.[3]) Dann fährt er wieder sehr correct fort in den Sätzen: die Erwählung sei nicht der Rathschluß Gläubige zu rechtfertigen und Ausdauernde zu verherrlichen, sondern vielmehr Glauben und Ausdauer erst zu verleihen, die Berufung also schon

---

[1]) Summa theol. cp. 8, §. 107. cp. 9, §. 45. cp. 17, §. 4.

[2]) Aphorismi brev. disp. IX, §. 12. Quod ultimum est in executione, primum est in intentione, non est verum ratione temporis neque ratione ordinis simpliciter, sed tantum ratione principalitatis. Nam voluntas Dei ultimum bonum, quod ex omnibus praedefinitis operibus consurgit, ut maximum praecipue videtur affirmare, ita tamen ut singula opera suam decentiam haberent.

[3]) Aphor. brev. disp. IX, §. 17. VII, §. 13. 14.

ein wirksamer Erfolg der Election und der Glaube ihr Zeichen.[1]) Zur Vermittlung des Decrets mit der menschlichen Freiheit bedarf es nur der Einsicht, daß vermöge eines unbestimmbaren Concursus die Handlungen sich innerhalb einer göttlich verursachten Richtung fortbewegen; man wolle jedoch das Sichselbstfolgen des Sünders nicht mehr Willensfreiheit nennen, da es aus keiner Indifferenz des Wahlvermögens hervorgeht. Erst die Begnadigten erheben sich wieder zur Freiheit, eben sie aber auch zur Gewißheit des Heils, da Niemand sich Gott nähern kann, ohne diese Sicherheit und mit ihr die Nährerin seines frommen Gemüthszustandes (nutricula pietatis) zu empfangen.[2])

Dieser uns wohlbekannte, ohne viel Wortmacherei wenn auch mitunter in barbarischem Latein vorgetragene reformirte Lehrtypus spricht die eine Hälfte der Gesinnung des Coccejus aus. Die andere haben wir schon erwähnt; es ist das sinnende, anschmiegende, unbegrenzt gläubige Eingehen auf die Schriftquelle, es ist die Ueberzeugung, daß nur die immer tiefere Ergründung der h. Schrift die Christenheit zu höherem Lichte der Erkenntniß emporheben könne. Coccejus war wie gesagt kein apokalyptischer Phantast, aber grüblerisch vertieft in das wundervolle Gewebe biblischer Wechselbeziehungen, typischer oder prophetischer oft fernliegender Deutungen. Und darin fand er die Blindheit des Judenthums, daß es für die im A. Testament bildlich und prophetisch sich erschließende Zukunft kein Auge hat.[3]) Auch Erklärungen wie die damals berüchtigte des Grotius, der die Weissagung vom Antichrist im Römischen Kaiserthum als erfüllt ansah, um dadurch nach dem Argwohn der Gegner eine politisch-kirchliche Annäherung an das Papstthum zu erleichtern, — konnten ihm unmöglich zusagen und forderten ihn zu gelehrter Widerlegung heraus.[4]) Als nun Isaak Vossius das Ansehen der Septuaginta

[1]) Aphor. prolix. disp. XI, §. 1—5.
[2]) Summa theol. cp. XXXII, §. 7.
[3]) Judaicarum responsionum et quaestionum consideratio. T. VII.
[4]) Repetitio illustrium locorum V. et N. T. qui de Antichristo agunt. Opp. VII.

daraus beweisen wollte, daß die hebräischen Handschriften durch den Zutritt der Vokale vielfach verderbt seien, trat er auf die Seite der Vertheidiger des masoretischen Textes und seiner Originalität. Niemand bestand unbedingter auf der wörtlichen Eingebung des heiligen Textes als er; jeder Schein einer Abhängigkeit des Schriftglaubens von kirchlicher Anerkennung, jede Möglichkeit einer Antastung des Kanons muß schwinden.[1]) Man sage auch nicht, daß die Bibel an Klarheit verliere, wo sie in Bildern und Anspielungen redet, noch daß die symbolische Theologie überhaupt keine Beweiskraft habe, denn selbst diese bleibt lehrhaft in der Hand des nothwendig vorausgesetzten gelehrten Studiums und bietet durch Analogie und Beziehung auf einen erleuchtenden Mittelpunkt den Schlüssel zur Aufhellung des Geheimnißvollen; auch innerhalb des Figürlichen sträubt sich die Schrift gegen verkehrte Interpretation.[2]) Sie verlangt aber vom Leser, daß er überall in ihr und schon in der ältesten Ansprache an die Väter Gott reden höre und darauf achte, wie sich die göttliche Verkündigung durch Güte, Gerechtigkeit und Weisheit dem Bewußtsein aufdrängt und die fleischliche und gottfeindliche Richtung in uns bekämpft. Wenn die Pontificier dieses Argument als Berufung auf irgend einen reformirten spiritus privatus verwerfen: so verstehen sie die allgemein christliche Natur des inneren Zeugnisses nicht zu würdigen, sie bedenken nicht, daß jeder päpstlichen Beglaubigung weit eher ein singulärer Privatgeist zum Grunde liegen würde.[3]) Denn so offenbar hat Gott sein Gesetz verkündigt und in die Mitte Aller gestellt, daß es seine Macht in den Gemüthern behauptet, ehe noch eine andere Auctorität ihr Ja dazu gesprochen. Die Summe des göttlichen Worts wird leichter gewußt als verkannt und nicht gewußt, und man muß den Umgang der Guten und Frommen meiden, um nicht von dessen

---

[1]) Aphor. prolix. disp. 3. Conf. Admonitio de principio fidei eccl. Reform. ad Jac. Masenium. Opp. VII. Summa theol. ex script. s. p. 10 sqq.

[2]) Summa theol. p. 28—30.

[3]) Sacrae scripturae potentia demonstrata p. 24. Opp. VII.

Wahrheit getroffen und verfolgt zu werden.[1]) Vernunft und Bewußtsein sind die Mittel der Erkenntniß, Gehorsam gegen den Willen der Bibel deren unmittelbare Folge. Der Einzelne und Ungelehrte sogar, so lange er sich wirklich glaubend verhält, also der leitenden Richtschnur des Geistes Christi offensteht und nicht bloß vermuthet oder Gehörtes nachspricht, kann und soll der Richtigkeit seines Schriftverständnisses ohne fremden Beistand gewiß werden.[2]) Die Synoden aber, welche die reformirte Kirche liebt, haben nicht den Zweck, diese Sicherheit erst hervorzubringen, zu übertreffen oder über die Bestimmtheit des Schriftsinnes hinauszugehen, sondern wollen nur den Grad der genaueren über gewisse Streitfragen unter den Kundigen stattfindenden Uebereinstimmung constatiren. Welchen Werth ferner Coccejus für die Gewinnung christlicher Wissenschaft auf das Alte Testament theils als Gelehrter theils im Einklange mit den reformirten Neigungen legte, spricht er unumwunden aus. „Niemand hat wahrhaft an Christum geglaubt, ohne Moses und den Propheten zu trauen.“ „Diejenigen, welche auf Grund dieser Letzteren sich Christo ergeben haben und durch Beweismittel, die aus den Schriften des Moses und der Propheten entnommen sind, von der Wahrheit der apostolischen Lehre überzeugt worden, haben einen ebenso werthvollen und denselben Glauben mit allen Uebrigen besessen.“[3])

[1]) Admonitio de principio fidei (Opp. VII). Ita enim Deus legem suam publicavit et in medio omnium posuit, ut difficilius sit ejus summam ignorare quam scire: hoc est ut vix quisquam possit illam ignorare, etiam dedita opera, fugiendo omne honestum commercium, omnem congregationem bonorum et piorum hominum, omne colloquium, quod vel de bonis moribus, vel de Dei voluntate et natura, vel de solatiis afflictorum et morientium, vel in hominis nativitate inque omni gratulatione solet institui.

[2]) Ibid. p. 13. Secundum haec tenet eccl. Ref., quod quivis fidelis possit et debeat esse certus de sensu, quem ex scriptura discit, etiamsi omnes homines ab ipso dissentiant, quodque sequens scripturam possit et debeat rejicere omnes errores, idque faciens possit esse certus se recte rejicere, quae rejicit. Conf. p. 15.

[3]) Ibid. p. 3. Affirmatque eccl. Ref., eos qui in Christum crediderunt propter auctoritatem Mosis et Prophetarum et Apostolorum sermonem ac-

So lebendige Berufungen auf die Bibel, so ernste Aufforderungen zu neuem Eindringen in ihre Tiefen und Falten waren gewiß fördernd und erwecklich für den damaligen Zustand, und Coccejus meinte sie als den besten Fortschritt. Nicht Tradition und päpstliches Lehramt allein wollte er zurückweisen, sondern ebenso sehr der eigenen Kirche und Theologie zu Hülfe kommen. Frömmigkeit und Wissenschaft leiden nach seiner Ueberzeugung unter einem Lehrbetrieb, der statt die Gabe der Interpretation zu wecken, sich selbstzufrieden nur in der angewöhnten schwerverständlichen und unfruchtbaren Theorie bewegt. Er haßte die „orthodoxi à la mode," welche nicht eindringen in den Gehalt des Wortes Gottes und Andere an dessen Erforschung hindern, und glaubte sich von ihnen gehaßt. „Es seien, sagt er sehr wahr, verkehrte Zeiten. Die Meisten stellen trotz alles Rühmens die h. Schrift nicht hoch und behandeln sie ähnlich wie die Katholiken; als Verbrechen gilt es zu glauben, daß man aus ihr noch Etwas lernen und mit biblischen Worten besser aussprechen könne, als jene aus Philosophen plötzlich geschaffene Theologen." [1]) Bedürfniß also sei die innigste fortschreitende Vertrautheit mit den heiligen Urkunden, damit sie aufhören uns fremd und barbarisch zu klingen. Und wenn überhaupt eine Verbesserung der Sitten und Beilegung der unnützen Streitigkeiten in der Christenheit zu hoffen stehe: dann werde es mit Gottes Hülfe dahin kommen, daß die Jünger der Theologie Nichts für nöthiger halten, als die Tafeln der heiligen Bündnisse zu lesen und zu bedenken, nicht um darüber öffentlich wohlgesetzt oder doch erträglich vorzutragen, sondern da-

ceperunt ut verum propter demonstrationem ex sermonibus Mosis et Prophetarum deductam, aeque preciosam fidem habuisse cum omnibus qui in Christum crediderunt aut credent, quodque non sit alia fides.

[1]) Epist. 71. Nostri homines mihi videntur scripturam habere eo loco, quo Pontificii. Sunt orthodoxi à la mode. Ipsi non inquirunt in scripturae sensus et alios non patiuntur eos explicare. Epist. 91. Sunt perversa tempora. Plerique scripturam, in qua gloriantur, non magni faciunt. Unum crimen est, putare ex scripturis dici posse aliquid et verbis scripturae dici melius, quam theologi repente ex philosophis facti dicunt. Haec res me cogit ut non desinam scribere.

mit sie Licht und Feuer in den Gemüthern der Menschen anfachen. Auch der Unterschied zwischen Glauben und Theologie, auf welchen die Methodiker so großen Werth legen, habe darum nicht Viel auf sich, da auch die letztere ganz jenem anderen angehöre; nur der Gläubige sei wahrer Theologe, so wie auch der Glaube auf scheinbar Theologisches, auf Erklärungen und Folgerungen aus dem Fundamentalen sich erstrecken müsse.[1])

In Coccejus verbindet sich also ein praktisch aufgefaßter deutsch-reformirter Lehrcharakter mit einem ungewöhnlichen Grade biblischer Begeisterung und mit dem Bestreben, die ermüdete und in philosophischem Dünkel verkommene Theologie durch die Schule der h. Schrift aufs Neue zu beleben. Beide Elemente vertragen sich aber in ihm; das biblische Streben bleibt noch mit dem orthodoxen System und dessen wesentlichen Interessen in Eintracht; die Forderung einer gläubigen Theologie erinnert zwar an Spener, ohne jedoch so scharf reformatorisch wie bei diesem an die Spitze zu treten. Coccejus wollte ein bessernder und fördernder Lehrer seiner Kirche sein, indem er von der herrschenden Methode ablenkend das vernachläßigte biblische Princip in eigenthümlicher Weise zur Geltung brachte. Die Frage, was ihn auf die berühmte Föderalmethode geführt habe, ist an dieser Stelle unschwer zu beantworten. Es war gewiß kein vorübergehender Einfall, da sich in allen seinen Schriften Anklänge des Gedankens finden, welchen er 1648 in der merkwürdigen Schrift De testamento et foedere Dei ausführte. Ebenso gewiß wurde er dabei von der Lehrtradition seiner Kirche unterstützt. Suchte Coccejus eine Lehrgestalt, die möglichst eng an biblische Namen und Thatsachen anknüpfte: so lag der eingeschlagene Weg nahe. Die heilige Schrift war ihm nicht allein Quelle und Norm, sondern eigentlich Gegenstand, und der Theologe soll sich also zu ihr verhalten, daß er überall die Rede Gottes an das erwählte Geschlecht des Volkes und der Gläubigen hindurchhört. In sich selbst ist sie aber geschichtliche Entwicklung, deren Fortschritte durch

---

[1]) Summa theologiae cp. 1, §. 11.

drohende oder verheißende Zusagen und göttliche Anerbietungen bezeichnet werden. Als das Gegenständliche bieten sich also zunächst jene Höhepunkte der biblisch-historischen Oekonomie dar, welche als Denkmale einer von Oben her gegebenen Bürgschaft auf einander zurückweisen und zuletzt in der Erscheinung Christi ihre Vollendung haben. Es kam nur darauf an, unter welchem Namen diese Zeugnisse eines verpflichtenden, erziehenden und erlösenden höchsten Willens zusammengefaßt werden sollten. Coccejus wählte um so mehr den Namen des Testaments und Bündnisses, da er von dem alttestamentlichen Studium ausging, und indem er die Ideen der Gnade und des Evangeliums bis in die Anfänge der h. Schrift zurückzog, dehnte er auch den Begriff eines testamentarischen Pactums auf beide Theile derselben aus. Dieser Grundgedanke ist freilich noch weit entfernt von der hier vorliegenden kunstvollen Bearbeitung: allein der Scharfsinn und die Feinheit des Schriftstellers führen weiter; die Vorstellung des Bündnisses wird zerlegt, jedes ausgesprochene Verhältniß zwischen Gott und Mensch darauf angesehen, wie es sich unter diesen Gesichtspunkt stellen lasse, bis es gelungen ist, den gesammten Offenbarungsverkehr mit dem erwählten Volk und dem menschlichen Geschlecht überhaupt durch Natur, Gesetz, Sünde, Cultus, Verheißung und Erfüllung an dem Einen Faden zu verfolgen. Die Ideen des Hebräerbriefs mit seiner διαθήκη sind in einer weitläuftigen und vieltheiligen exegetischen Operation auseinandergelegt, welche den Inhalt des christlichen Glaubens erschöpfen will. Und nicht allein die historische Oekonomie der Erlösung, sondern auch, was besonders merkwürdig, das absolut Ueberhistorische, das innere Verhältniß der trinitarischen Personen wird in dieselbe Betrachtungsweise hineingezogen. Hätte Coccejus, indem er von dem gewählten Standpunkte aus alles Biblische verarbeitete und verknüpfte, nicht zugleich im vollen Umfange dogmatisiren wollen: sein Werk würde die einfachere Gestalt einer biblischen Theologie gewonnen haben. Nun aber stand ihm jederzeit Zweierlei vor Augen, hier die Geschichte der Offenbarung als Reihenfolge bundesmäßiger Acte, dort das reformirte Glaubenssystem. Daher

wurde Eins ins Andere mit großer Geschicklichkeit eingefügt und so ein systematisches Erzeugniß hervorgebracht, in welchem der biblische Naturkörper zwar von der an ihn herangebrachten Kunst und Structur bedeutend eingeengt ward, doch aber noch Viel von der ihm eigenen Gestalt und Regung übrig behielt.

Zu diesem System einer Föderaltheologie, fügen wir hinzu, waren aber in der reformirten Lehrentwicklung die Anfänge deutlich gegeben, das haben Schweizer und Schneckenburger nachgewiesen und werden darin gegen Ebrard Recht behalten.[1]) Seit Zwingli gesagt, die Religion habe damit ihren Anfang genommen, daß Gott den vor ihm fliehenden schuldbewußten Menschen aus seiner Entfremdung zurückgerufen und zum vertrauenden Gehorsam abermals verpflichtet habe:[2]) erhielt sich mehr oder minder die föderalistische Form der Veranschaulichung. „Das pactum salutis ist das Gegenbild des reformirten Religionsbegriffs." Es fügt sich leicht an die der reformirten Lehre eigenthümliche ökonomisch-soteriologische Betrachtung und bietet zugleich für die Prädestination einen Anknüpfungspunkt. Die Unterscheidung und Vergleichung der Religionsstadien nach Formen eines zuerst naturähnlichen nachher positiven Bündnisses findet sich schon bei Leo Judä, Bullinger und Hyperius etwas bestimmter ausgeprägt,[3]) dann von Wendelin u. A. aufgenommen; sie wurde ein stehender Artikel der reformirten Dogmatik, der auch im Luther-thum nicht fehlt, aber weit weniger hervorgehoben wird. Zwei Gründe begünstigten diese Lehrform, einerseits die Gleichmäßigkeit

---

[1]) Schweizer, Reform. Glaubenslehre, Bd. I, S. 103 ff. Ebrard, Christl. Dogmatik, Bd I, S. 87.

[2]) De vera et falsa relig. p. 174 ed. Schuler et Schulthess.

[3]) Vgl. Schneckenburger, Vergl. Darstellg. Th. II, S. 146. Hier macht Güder in der Note die Bemerkung, daß der Marburger Professor Eglin, ein geborner Zürcher, 1613 eine Schrift: Disputatio de foedere gratiae herausgegeben, welche die Ansichten von Leo Judä und Bullinger weiter ausführte und überhaupt schon eine umfassende Föderaltheologie, ein Präludium der Coccejanischen darbot. Es sei also wohl zu beachten, daß Coccejus gerade in Marburg studirte, während Eglin daselbst Lehrer war. Mir ist die genannte Schrift von Eglin nicht zugänglich.

der reformirten Schriftanschauung, andererseits die Zurückführung der göttlichen Thätigkeit auf dasselbe unveränderte Erlösungsdecret, in dessen Anerbietungen die Menschheit von Anbeginn eingetreten sei. Die gleichgestellten Testamente ordnen ihre Anstalten als Erweisungen des Einen Gnadenrathschlusses zu einander. Nach Wendelin, um nur Einen zu erwähnen, beginnt das Gnadenverhältniß mit Adam, geht dann auf Noah und Abraham über, wird ferner durch die Ausführung aus Aegypten, die Aufrichtung der Schlange u. s. w. bekräftigt, bis es durch Moses in den Wohlthaten des Cultus und der Ceremonieen seine bestimmte Darlegung erhält, Alles aber so, daß daneben auch eine werkliche und gesetzliche Verpflichtung stattfindet, welche auf die höchste Verwirklichung der Gnade vorbereiten soll.[1]) Auch die Gleichstellung der alten und neuen Sacramente, die zwar verschieden durch symbolische Mittel, Leichtigkeit der Anwendung und Dauer der Bestimmung doch in ihrem Wesen und Wirken übereinkommen,[2]) enthält einen föderalistischen Zug, und die Benennung Christi als des Mittlers ließ sich leicht für denselben Zweck benutzen.

Wir gehen zur Hauptsache. Die Entwicklung des Coccejus hat folgenden Verlauf. Bündniß (διαθήκη, בְּרִית) heißt Vertrag oder Uebereinkommen, unter Menschen über gegenseitige Zugeständnisse oder Mittheilungen, zwischen Gott und Menschen über die Art und Bedingung, unter der den Letzteren göttliche Güter zum Genusse dargeboten werden; durch die Verpflichtung der Empfänger den Bedingungen nachzukommen, wird auch dieses Bündniß ein gegenseitiges, und Gott verbindet sich den ganzen Menschen nach Seele und Leib, weil er ihn nach beiden Seiten beseligen will.[3]) Nach der besonderen Art der Aneignung des höchsten Gutes unterscheidet die Schrift ein doppeltes Bündniß, das der Werke und das der Gnade. Das erstere schon mit dem Adam geschlossene fordert unbedingte Vollstreckung des Gebotenen; Verheißung des ewigen Lebens, Androhung des Todes stehen ihm

[1]) Wendelin, Systema majus p. 819—23.
[2]) Ibid. p. 813 sqq.
[3]) De testamento et foedere Dei (Opp. VI) cp. I, §. 9.

zur Seite (Gal. 3, 10. 12). Zwar wurde das Gesetz der Tafeln, welches für alle Zeit absoluten und unübertrefflichen Werth hat, dem ersten Menschen nicht vorgehalten, aber es war ihm natürlich mitgegeben und wirkte seinem Inhalt nach durch die anerschaffene Anlage seines Wesens.[1]) Die besondere Vorschrift, sich jener Baumfrucht zu enthalten, kam hinzu, um ihm das gesetzliche Grundprincip der alleinigen Gottesherrschaft und der pflichtmäßigen Unterwerfung unter dieselbe in der Form des Wortes Gottes vor Augen zu stellen. Weil somit das Werkbündniß eine natürliche Voraussetzung hatte und auf die ursprünglichen Eigenschaften des Menschen gegründet war, darf es auch Naturbündniß heißen.[2]) Der mit Vernunft und Willenskraft begabte Mensch konnte nicht ohne Bild Gottes geschaffen werden; die Erklärung dieser Ebenbildlichkeit und ihrer möglichen Erhaltung tritt sachgemäß an diese Stelle. Der Gehorsam, erleichtert durch Natur und Wort Gottes, hätte die Protoplasten zum ewigen Leben geführt, wenn gleich sie in der unfreien Lage der Verbindlichkeit und Verpflichtung geblieben wären. Aber sie unterlagen der Prüfung, versanken sammt dem Geschlecht, an deren Spitze sie standen, in den abnormen Zustand der Unähnlichkeit und luden nach positiver nicht natürlicher Consequenz die Strafe des Todes und der Sündenknechtschaft auf sich.

Dieser Anfang enthält den Schlüssel des ganzen Systems. Leicht denkt man bei dem foedus operum sofort an den Mosaismus als das Gegenstück des evangelischen foedus gratiae; allein diese Vertheilung hätte die Tendenz des Schriftstellers verrückt. Die Bundestheorie konnte keinen Ausgang nehmen als welchen das Dogma nimmt, indem es gleichfalls das Urverhältniß der Gottheit zu dem unverschuldeten Menschen als Maaßstab für alle

[1]) Ibid. cp. II, §. 13. Interim non alia continentur in tabulis foederis et in libro legis, quam quae naturae lex homini integro imperabat, saltem quoad cultus substantiam et quasi fontem specialioris praecepti. Conf. §. 20.

[2]) Ibid. §. 22. Foedus operum, quatenus lege naturae nititur, foedus naturae appellari potest. Naturale enim est, hominem praeditum intelligentia et voluntate non sine imagine Dei creari.

späteren Störungen ansieht. Das ganze Bild des gütigen, machtvollen, heiligen und freien Schöpfers, welcher der edelsten Creatur die Aehnlichkeit mit sich selber verlieh, der aber auch die höchste seinem Wesen entsprechende Vorschrift ihr auferlegte, soll in jenem ersten Urverbande erkennbar sein.[1]) Auf dem Boden der reinen Natur treten beide Theile zusammen, und doch war es zugleich ein positiver Act, welcher den Einen zu unbedingtem Gehorsam dem Anderen verbindlich machte; darum bezieht sich die Erklärung auf zwei Namen, foedus operum et naturae, die ohnehin beide dogmatisch fruchtbar waren. Fragen wir sobann, wie diesem primitiven Verhältniß alle folgenden sich anschließen sollten: so wird auch dies durch dessen innere Duplicität begreiflich. Der Bund der Werke hat absolute Gültigkeit, er ist vollkommen und ideal, sofern er Befriedigung eines Gesetzes verlangt, von dem Gott nicht absehen konnte, nachdem er die Natur zu dessen Erfüllung tüchtig gemacht, mangelhaft aber, weil er lediglich auf der Dienstpflicht des Gehorsams fußend dem Menschen immer nur eine unfreie und leicht gefährdete Stellung gewährt. Die erste Uebertretung zerreißt den Vertrag, die Gemeinschaft mit Gott hört auf, oder sie muß auf andere Weise wieder angeknüpft werden, und dies geschieht um so vollständiger, je mehr die verzweifelten Wirkungen des Bruches gehoben sind und die göttliche Absicht der Beseligung wieder in Kraft tritt. Das ist der Grund, warum alle folgenden Stadien seltsamer Weise unter dem Gesammtnamen einer stufenweisen Abrogation oder Antiquirung des Werkbündnisses von Coccejus aufgeführt werden, weil sie ein unbrauchbar gewordenes Pactum beseitigen, ohne daß dessen Endzweck preisgegeben wird.[2])

Schon die Sünde ist eine solche Abrogation, weil sie die

---

[1]) De foedere cp. II, §. 57.

[2]) cp. III, §. 58. Abolitio autem legis sive foederis operum hisce gradibus procedit. Antiquatur 1) quoad possibilitatem vivificandi per peccatum, 2) quoad damnationem per Christum in promissione propositum et fide apprehensum, 3) quoad terrorem sive efficientiam metus mortis et servitutis per promulgationem foederis Novi facta peccati expiatione — —,

vorangegangene Verheißung der Seligkeit entkräftet. Die zweite Abschaffung geht vom göttlichen Erbarmen aus. Ein neues Uebereinkommen wird nicht mehr mit dem ebenbildlichen Menschen, sondern mit dem Sünder geschlossen. Derselbe Preis des ewigen Lebens steht abermals zu erwerben, jetzt aber unter der Bedingung der Reue und des Glaubens und auf dem Wege einer freien und gnädigen Verleihung (foedus gratiae). Und dieses Bündniß bedurfte eines Mittlers, der zwar dem Geschlecht der Sünder angehören, ihnen aber zugleich als ein von Gott Ausgegangener gegenüberstehen mußte. Da Christus das höchste Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe vollbrachte: so hätte rechtlich auch ihm allein der ganze Lohn zufallen müssen. Aber seine liebevolle Mittheilung ließ das Eigenthum auch auf andere Erben übergehen; dadurch erhielt das Bündniß das Ansehen eines Testaments, welches von dem Erlasser rechtskräftig durch den Tod besiegelt, von dem letzten Urheber der Veranstaltung aber nach freiem Beschluß genehmigt wurde.[1]) Während nämlich der Mittler durch testamentarisches Vermächtniß Gnadengüter den Bedürftigen zutheilt, steht er auch seinerseits im Verhältniß eines Pactums zu Gott. Der Wille des Vaters, der den Sohn zum Haupt und Erlöser des ausersehenen Volkes bestellte, und der freie Entschluß des Sohnes, den Vater in der Form der menschlichen Natur und im Namen der Menschheit zu verherrlichen, haben ihre ökonomische Einigung gefunden.[2]) Der Vater handelt dabei als gerechter ein Opfer

4) quoad luctam cum peccato per mortem corporis, 5) quoad effecta omnia per resurrectionem ex mortuis.

[1]) Ibid. cp. IV, §. 86. Plane igitur nititur hoc foedus διαθήκῃ, testamento. Quod est libera dispositio Dei salvatoris de bonis suis ab haerede suo secundum voluntariam generationem et nominationem circa alienationis periculum possidendis. Rom. 4, 14. — §. 87. Quocirca et apostolus sanctionem hujus foederis talem concludit esse, qualis est testamenti scil. per mortem testatoris, Gal. 3, 15. Hebr. 9, 16. 17. Igitur sanguis testamenti (Hebr. 10, 29) est sanguis testatoris ad confirmationem testamenti, et non ut inter homines ad possessionem haereditatis haeredi vacuam faciendam, sed ad jus haereditatem adeundi haeredi a Deo designato procurandum morientis.

[2]) Ibid. §. 88.

heischender Gesetzgeber und mit weiser Anwendung seiner Barmherzigkeit, der Sohn im Gehorsam sich selbst und den höchsten Zwecken genügend, der Geist als Verwalter und Bringer der erneuernden Kräfte, und in dieser Gesammtthätigkeit ist das trinitarische Verhältniß gegeben, die Vollmacht Gottes, die Würde Christi und dessen Stellung als zweiter Adam gewahrt. Diese Anwendung des Bundesbegriffs auf die Personen der Trinität, unter welche die Ausführung des Heilsrathschlusses sich vertheilen soll, ist mit Recht als die eigentlich neue Zuthat des Coccejus bezeichnet worden. Sie findet sich vor ihm nirgends, während die übrigen Gesichtspunkte wenigstens der Anlage nach schon früher nachgewiesen werden können. Die weiteren christologischen Folgerungen, welche bis auf die Aemter- und Ständelehre eingehen, brauchen wir nicht einzuschalten. Fragt man, für wen Christus den Gehorsam geleistet habe: so lag schon im Zusammenhang eine beschränkende Antwort.[1]) Der Satz, für Alle sei er gestorben, bleibt zwar unentbehrlich, um die Erhabenheit seines Verdienstes und die äußerlich unbegrenzte Allgemeinheit der Einladung auszudrücken: aber innerhalb eines Bündnisses, welches die letzten Endzwecke der Erwählung historisch realisiren soll, kann nur eine gewisse Anzahl von Juden und Heiden die Wahrheit der Verheißung an sich erfahren. Das Wort des Gebots, an Christus zu glauben, sammt der damit verbundenen Zusage und die Wirkungen des h. Geistes bilden gemeinschaftlich die Anwendung des Testaments (applicatio testamenti); jenes klingt ohne Unterschied umher, diese kommen nur in den erwählten Bundesmitgliedern, in diesen aber mit Sicherheit zu Stande.[2]) Das fordert die Beständigkeit (constantia) des Gnadenbundes, und Coccejus versäumt nicht, hier auf die Eigenthümlichkeit der Paulinischen Erwählungslehre einzugehen. Das Testament umfaßt den doppelten Samen derer, die entweder vom Glauben des Abraham oder

[1]) Cap. V, §. 108 sqq.

[2]) Cap. VI, De applicatione testamenti itemque sanctione et confirmatione foederis gratiae.

von Gesetz und Beschneidung ausgegangen sind, und bleibt in sich selbst durch göttliche Bürgschaft gewährleistet; die Ausdauer der Erwählten (perseverantia) ruht auf dem Grunde einer testamentarischen Annahme und Versicherung, deren Erfolg keine Macht der Sünde vereiteln kann. Endlich wie die Schöpfung schon im Naturbunde der Verherrlichung ihres Urhebers diente: so muß die Mittheilung der Gnade im Ruhme Gottes und seiner reichhaltigen, unerforschlichen, weisheitsvollen und selbstgenugsamen Wirksamkeit ihr Ziel haben.[1])

Die dritte Abrogation heißt die der Bekanntmachung des Neuen Testaments. Wie aber! Hat nicht der vorige Abschnitt das ganze neutestamentliche Dogma vorausgenommen? Ist nicht eigentlich der alttestamentliche Standpunkt übersprungen? Allerdings, und Coccejus will denselben auch nicht anerkennen, außer sofern er bereits den evangelisch-christlichen Charakter an sich trägt. Um dies bis ins Einzelne glaublich zu machen, ist aller Scharfsinn des Verfassers und die dreisteste Ueberbürdung gewisser Bibelstellen nöthig. Die Zeiten der Erwartung und Erfüllung liegen auseinander, in beiden steht Christus als Gegenstand des Glaubens da (Hebr. 13, 8). Die frühesten Anreden an die Väter weisen auf eine nur in ihm gegebene Gottesgemeinschaft (Matth. 22, 32, Hebr. 11, 16) oder erwecken den Glauben eines Abraham, Noah, Henoch. Von dem Räthselwort des Protevangeliums an ist die Erwartung der Heiligen, der Zweck des Gesetzes und alles prophetische Verlangen ihm zugewendet. Die Anschauung der Väter trifft mit der evangelischen Verkündigung zusammen, auch ihre Sünden hat Christus gesühnt.[2]) Das Resultat einer längeren

---

[1]) Cap. VIII, De constantia foederis gratiae. Cap. IX, De fine οὗ foederis Dei, gloria Dei.

[2]) Ibid. cp. X, §. 278—287. Idem in promissione et visione ipsis propositum est ad credendum, quod nobis in εὐαγγελίῳ sive praeconio Habac. 2, 3. Unde liquet, veteres sperasse, eadem gratia Christi salutem se adepturos ut nos, Act. 15, 11. Neque aliud est, quod patres non potuerint non portare jugum (vs. 10) quam quod consolationem exiguam ex portatione jugi consecuti sint et ad manifestationem gratiae Christi anhelaverint, quod expresse docetur Act. 26, 7. 23, 26. 27. 1. Petr. 1, 1. 11. Hinc dies visitationis

Untersuchung geht dahin,[1]) daß das Moralgesetz oder der Dekalog dem älteren bereits eingegangenen Gnadenverhältniß keineswegs zuwiderlaufe, sondern vielmehr in Hauptpunkten an dasselbe anknüpfe. Wo der Gott Israels spricht und Heiligung seines Namens verlangt, wird der Glaube vorausgesetzt. Ueberhaupt gestattet dasselbe Gesetz eine doppelte Auffassung, theils als Regel der Heiligkeit für den Bußfertigen und Gläubigen, theils als reine Vorschrift, welche Pflichten gebietet und Uebertretungen verdammt. Der letztere werkheilige Sinn wird erst durch die erwähnte Erklärung gegeben: „Wer solches thut, der wird darin leben" (Gal. 3, 10. 12). Da nun gerade dieser Ausspruch dem Dekalog nicht beigegeben ist: so weist die ursprüngliche Bestimmung desselben nicht auf die Vorschrift des Werks, sondern schon auf den Gnadenbund mit Israel und gleicht einer apostolischen Ermahnung zum Wandel nach der Richtschnur der Heiligkeit.[2]) Mochten immerhin Viele dadurch nur zu todten Werken angetrieben und im Stande der Furcht und Knechtschaft festgehalten werden: die Frommen mußten dieses Gesetz im Zusammenhange mit vorangegangenen und künftigen Segnungen begreifen, es galt ihnen dann als Anleitung zur Buße und Bekehrung und Gottesliebe, und selbst das Ceremonielle erhielt als Vehikel des Vertrauens und als Vorzeichen einstiger Vollkommenheit eine höhere Bedeutung. Es ist eine der wichtigsten Angelegenheiten für Coccejus, nachgewiesen zu haben, daß der Dekalog obgleich der

ἐπισκέψεως (Luc. 1, 68. Ps. 8, 5) dies speculatorum vocatur Mich. 7, 4. Jes. 52, 8. Inter quos speculatores erat Simeon, exspectans consolationem Israelis Luc. 2, 25.

[1]) Cap. XI, §. 338. Septimo notandum, quod ipse decalogus, licet totam summam obedientiae et internae et externae, quam naturalis lex flagitat, continens, accommodatus sit Israelitarum foederi. Vgl. den ganzen Abschnitt p. 71—78.

[2]) Ibid. cp. XI. p. 71. Ponendum igitur, quod eadem praecepta possint duplici modo proponi, 1) ut regula sanctitatis, in qua versatur et proficit resipiscens et fidelis, 2) ut praescriptio operis debiti, cujus vel partio justificat sive mercedis ex debito imputandae compotem facit, vel omissio damnat.

Ausdruck des höchsten inneren und äußeren Gehorsams doch in einer Weise offenbart sei, die ihn bestimmt von dem Werkbunde ablöse und mit den Bedingungen des Glaubens und der Gnade verbinde.[1] Verhält es sich aber so: was bleibt dann noch als specifisches Eigenthum der neutestamentlichen Kundmachung übrig? Die Darstellung fährt fort zu zeigen, daß durch die letztere das Bündniß der Werke noch vollständiger abgeschafft worden sei. Damals blieb ein gemischter unreiner Zustand; nicht Allen wurde der Geist verliehen, die Meisten beugte die Zucht des Strafgesetzes und die Uebung der Gebräuche, in denen die Gläubigen die Vorzeichen der Zukunft erblickten, zu knechtischem Geiste herab. Die Vergebung der Sünden war angedeutet nicht thatsächlich vollzogen, und nur auf Kanaan beschränkte sich die alte Erbschaft des Testaments, bis die neue mit der Berufung des Heidenthums sich über den ganzen Erdkreis ausgebreitet hat. Diesen Mängeln gegenüber hat das Evangelium des N. Testaments alles Vorbereitende und Schattenhafte verbannt und die vergänglichen Bundeszeichen durch dauernde ersetzt; die Sündenvergebung ist zur That und Wirklichkeit geworden, das höchste Vorbild des Gehorsams und der Liebe in Christi Wandel und Predigt für Alle aufgerichtet, das Gesetz in die Herzen geprägt und alle Zaghaftigkeit aus den Gewissen der Mitglieder der Bundesgemeinschaft getilgt.[2]

---

[1]) Ibid. §. 335. Coccejus unterscheidet drei Bestandtheile des ganzen Gesetzes. 1) Lex morum, quatenus internam et externam ab homine requirit obedientiam, ostendit quid homo creatus ad imaginem Dei, quae in rectitudine consistit, deberet Deo. — 2) Lex ceremonialis partim continebat commemorationem peccatorum (Hebr. 10, 3) tanquam chirographum contra ipsos (Col. 2, 14), partim umbras futurorum bonorum. — 3) Lex judicialis tum certo vitio laborantes et certas gentes vel in perpetuum vel ad aliquas generationes abscindens — — poenam infligit abscissis ad demonstrationem justae severitatis Dei (Exod. 20, 5) et incendit in sanctis desiderium receptionis abscissorum ad sortem sanctorum. Das ganze Gesetz sollte nach dieser Erklärung nur auf Christus hinleiten. Aber bei der Unlauterkeit eines großen Theils der Israeliten konnte es nicht fehlen, daß durch die zweite und dritte Gattung der Gesetzesbestimmungen Viele nur in Furcht und äußerer Werkheiligkeit erhalten und mit sinnlichen Hoffnungen erfüllt wurden.

[2]) Cap. XII. De bonis Novi Testamenti.

Mit diesem Frieden der göttlichen Kindschaft scheint das Ziel erreicht und ist es doch nicht ganz. Auch in den Wiedergeborenen streiten noch Fleisch und Geist, die dauernde Sünde unterhält einen Rest der Trübsal, der erst mit dem Tode endigt. Sind aber Leib und Seele geschieden: so müssen sie, damit der endliche Ausgang des menschlichen Daseins dem Ursprunge gleiche, dereinst auch wieder geeinigt werden. Der Proceß der Entwicklung schließt daher mit einer vierten Abrogation des Werkbundes durch Tod und Unsterblichkeit, und mit einer fünften durch die Auferstehung, unter welche Artikel sich die Lehre von den letzten Dingen von selber einfügt.[1])

Diese Uebersicht der ausgebildeten Föderaltheologie gäbe Mehreres zu bedenken, wenn wir nicht zuvor unseren Bericht durch Einzelnheiten vervollständigen müßten. Coccejus suchte und fand seine Lieblingsidee überall wieder. Wie einzelne Lutheraner die ganze Glaubenslehre aus der Genesis herauslesen wollten: so gefiel es ihm, in den Considerationes ad ultima Mosis[2]) die letzten Kapitel des Deuteronomium wie eine Quintessenz föderalistischer Gedanken und Beziehungen auszubeuten. Man höre, welche Hermeneutik er dabei aufbietet! Moses, der größte Prophet, aus dessen Rede die christliche Kirche ihren Glauben zu schöpfen hat, schließt auf Jehova's Geheiß einen zweiten Bund mit den Söhnen Israels; es geschieht im Lande Moab, d. h. also — am Eingang zu dem Lande der Erbschaft, zu den Wohnungen der Erlösung und Freiheit (Deuter. 29, 1). Er ruft sie auf zu Zeugen der vergangenen Großthaten Gottes, mahnt sie also zum dankbaren Gehorsam, dessen Quelle der Glaube sein muß. Angeredet werden, Vs. 15, außer den Gegenwärtigen auch andere damals nicht Anwesende, d. h. — auch die Heiden werden eintreten.[3]) Die Kirche, wenn sie nach dem Verheißenen Sehnsucht hegt, gleicht der durstigen, aber im Anschauen ihres nahen

[1]) Ibid. cp. XV. XVI.

[2]) De ultimis Mosis considerationes ad Deuteronomii capita sex postrema, confirmandae atque illustrandae religioni christianae. Opp. I. p. 205.

[3]) Consideratt. p. 206 sqq.

Besitzes der gesättigten. Wenn nun 29, 19 gewarnt wird, Niemand möge nach eigenem Gefallen dahinwandeln, um den Gesättigten zu dem Durstigen zu fügen: so ist der Sinn: die Kirche, welche von der Aussicht auf Christus befriedigt und erfüllt sein soll, darf sich nicht auf den Standpunkt der Bedürftigkeit erniedrigen, nicht versinken in Todesfurcht und Sorge um das sichtbare Erbe Kanaans, das nur als Symbol des himmlischen verliehen ist, noch in die Anfangsgründe der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Und das war die schwere Sünde der Juden; sie wollten keinen rechten den Dienst der Gebräuche abschaffenden Christus, sondern vermengten jederzeit die höhere mit der dürftigen und beschränkten Bundesanschauung.[1]) So erzwingt der Interpret die Gelegenheit, das christlich Evangelische von dem Jüdischen zu scheiden. Dem entsprechend enthalten Vs. 20—29 Urtheile über den Abfall der Juden, die Sünde wider den heiligen Geist, die Zulassung des Heidenthums und die Eröffnung des lange verborgenen Evangeliums. In den folgenden Erklärungen 30, 1—10 findet der Ausleger die Vorzeichen der Ankunft Christi unter den Bedingungen der Buße und Umkehr, aber auch die Leiden und Verfolgungen der Gläubigen erwähnt, und da nach Vs. 6 die Aufnahme zur Kindschaft und die Beschneidung des Herzens von Gott allein abgeleitet wird: so dient dies zur Bestätigung des reformirten Dogma's.[2]) Es war nicht schwer, aus 30, 11—14 einen evangelischen auf den Proceß der Wiedergeburt bezüglichen Sinn herauszulesen und Vs. 15—20 von Glaube, Liebe und Hoffnung und von der Entscheidung zwischen Segen und Verdammniß zu verstehen. Im folgenden Capitel legt Moses sein Amt nieder, überläßt dem Josua den Eingang in das gelobte Land, der ihm selber versagt sei, und ermuthigt ihn; — d. h. also in seinem

[1]) Ibid. p. 217. Hoc est peccatum Judaeorum, qui noluerunt Christum accipere abrogantem ceremonias legis, sed omnino voluerunt satiatam cum siticulosa in statu et conditione combinari et adhuc expectant talem Christum, qui relinquat ecclesiam sui desiderio tamdiu tortam in servitute et siti.

[2]) Ad ultima Mosis p. 226 sqq.

Verzichtleisten straft sich die allzugroße Sehnsucht der alten Frommen, durch die Verleihung an Josua aber wird die Aussicht auf das evangelische Erbtheil und Vaterland sichergestellt. Moses schreibt 31, 9 ein Gesetz und übergiebt es den Leviten zur Mittheilung an das Volk; daraus macht der Exeget, daß auf die unmittelbare Ansprache Gottes an die Patriarchen das geschriebene Wort, also der Schriftkanon und zwar ohne begleitende Tradition und lediglich mit auslegender Thätigkeit der Aeltesten und Lehrer folgen müsse.[1] Der Lobgesang des Moses 32, 1 ff. bietet nun die Fundgrube für bestimmtere dogmatische Folgerungen über göttliche Eigenschaften, Erwählung des wahren Israel aus dem Glauben (Vs. 10) und Christologie; denn schon die Vs. 3 ausgesprochene Verherrlichung weist auf Christus, er ist der harte Fels, von dem Honig und Oel fließt (Vs. 13), der von den Juden Verschmähte (Vs. 15), und ihre Geringachtung bezeichnet sein Leiden. Der Messias der Juden und Socinianer sind nur Idole.[2] Doch wir wollen den Leser nicht ermüden noch weiter erzählen, wie auch der Charakter der wahren Kirche, die Bedingungen der Erlösung, die Mittel der Strenge Gottes gegen Juden und Ungläubige aus dem Text herausexegesirt werden. Den Segen Mosis 33, 1 ff. benutzt Coccejus mit äußerster Gewaltsamkeit, um die Zeitalter der streitenden Kirche bis zum Kampf mit dem Antichrist und dem letzten Triumph zu verfolgen. Moses selbst, der getreue Knecht und Befreier aus der Gefangenschaft, der Darbringer und Bundesmittler seines Volks, der größte wunderthätige Prophet, der aber, statt den Seinigen in das Heilige voranzugehen, selbst an der Schwelle der Erwartung sterbend niedersank, — dieser sterbende Moses ist das schwache Vorbild Christi.[3]

Weiter konnte in der That Coccejus seine Methode nicht treiben; sie artet vollständig aus in einen evangelischen Origenismus und in einen christlichen Rabbinismus, welcher, indem er

---

[1]) Ibid. p. 249 sqq.
[2]) Ibid. p. 271.
[3]) Vgl. die ausführliche Parallele ebendas. S. 343—47.

Alles bemerken und unterscheiden will, doch Alles zusammenwirft. Das Alte Testament wird ohne Maaß christianisirt, die Rede des Moses wie ein Evangelium gedeutet, das alte Gesetz auf die Voraussetzungen des evangelischen Princips gegründet. War es überhaupt möglich, bei solcher Vermischung des Ungleichartigen und nach solcher Hinwegsetzung über die nächstliegende historische Wahrheit des Bibelzeugnisses die Reihenfolge der göttlichen Declarationen, an der doch dem Theologen so Viel gelegen war, rein heraustreten zu lassen? Coccejus stand in Gefahr den biblischen Organismus, den er wollte, selbst wieder zu zerstören, indem er Alles in Allem sah. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, waren künstliche Mittel nöthig, wie sie der obige Abriß der Hauptschrift bemerklich macht. Auch für ihn enthielt das Alte Testament zweierlei Bestandtheile, das Niedere und Naturhistorische, was aber doch die Mosaische Religion positiv bestimmt und abschließt, und den rothen Faden einer evangelischen Glaubens- und Gnadenbeziehung. Er konnte das Erstere nicht leugnen, mußte es jedoch seines selbständigen Werthes berauben und dafür durch Typik und Prophetie zu erheben, das Andere dagegen so weit herabzusetzen und zu beschränken suchen, als es die nicht völlig zu verwischende Grenzlinie der neutestamentlichen Verkündigung gebot.

Für Beides liegt uns noch ein ausgezeichnetes Beispiel vor Augen. Beginnen wir mit dem Ersteren, dem Statutarischen. Die Studien des Coccejus über den jüdischen Sabbath erscheinen auf den ersten Blick nur wie eine mühselige Grille, erst der Zusammenhang mit dem Ganzen giebt ihnen Werth.[1]) Wie die Beschneidung und alle jüdische Observanz: so ist besonders der Sabbath dem zwiespältigen Verständniß ausgesetzt, welches ihn entweder zum äußerlichen Merkmal des Judaismus machen, oder in sein wahres und unvergängliches Recht einsetzen kann. Nachdem Coccejus behauptet, daß der Dekalog nur das Naturgesetz geheiligt und das Gnadenbündniß stipulirt habe, wollte er das

[1]) Indagatio naturae Sabbati et quietis Novi Testamenti. Opp. tom. VII.

vierte Gebot von der Heilighaltung des Feiertages demgemäß erklären und idealisiren. Nicht Unthätigkeit bezeichnet die Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage, sie ist Ausdruck der Vollendung seiner Werke, wie sie in der Bildung des Menschen ihren Abschluß haben. Ebenso wenn der Auferstehungstag Christi auf den Sabbath folgte und in christlicher Ordnung an dessen Stelle trat: so sollte auch dessen Auszeichnung die Vollendung eines göttlichen Werks und den Beginn einer neuen unendlichen Lebensepoche bekunden.[1] Das Zeitalter der Erwartung schließt, der Tag des Herrn bietet den Gläubigen die erste Frucht eines erlösenden Segens. Ist dies die wahre Idee des Sabbaths: so wird sie auch der Vorschrift des Ruhetages zum Grunde liegen. Die Juden freilich, welchen ihrer Sünde halber zu dem Gesetz noch das Joch der vergänglichen Satzung (*νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*) auferlegt werden mußte (Ezech. 20, 25. 26), verkannten jede symbolische Hinweisung, indem sie sich in der bequemen äußerlichen Beobachtung gefielen.[2] Folglich muß das Gebot des Dekalogs seinem eigenen Sinn zurückgegeben werden, so daß es dem höchsten Vorbild gemäß zu dem vollendeten Gotteswerk in Beziehung tritt, aber nicht mehr zu dem der Schöpfung, sondern der Versöhnung, der Reinigung und Abklärung des menschlichen Bewußtseins. Was heißt also: Du sollst den Feiertag heiligen? Unabhängig von jüdischem Mißverstand und im Lichte der Analogie des Glaubens heißt es: unterscheide die Zeit des endlich zu erlangenden erlösenden Friedens von der vorangegangenen langen Dauer der Ermüdung und Knechtsarbeit, verzichte auf eigene Werke, wirf die selbstische Gerechtigkeit weg, um dankbar die dargebotene göttliche Ruhe zu umfassen.[3] So gedeutet ist die Vor-

---

[1]) Indagatio p. 6.

[2]) Ibid. p. 4. 5.

[3]) Ibid. p. 5. Quapropter secundum analogiam fidei verba quarti praecepti — possunt per consequentiam accommodari ad rem significatam hoc modo. Quum illuxerit ille dies atque id tempus, quo absolutum erit opus Dei, quod ad sanctificationem et purificationem conscientiae adhuc requiritur, vide et cura diligenter, ut id tempus tanquam tempus quietis sancti-

schrift sittlich und ceremoniell zugleich, jenes weil sie an den Verband des Glaubens und der Gnade mahnt, dieses weil sie irdische Ruhe anbefiehlt als Vorzeichen einer künftigen und höheren. Damit fällt die gewöhnliche Erklärung, wenn sie die Enthaltung von der Arbeit zur Hauptsache macht. Nur Juden und Pseudoapostel können ein Gesetz der Arbeitslosigkeit dem Christenthum aufdrängen wollen. Der Naturstand Adams kennt es nicht, noch haben die Patriarchen gefeiert. Alle neutestamentlichen Stellen wie Marc. 2, 27. 28, Röm. 14, 5. 6, 1. Kor. 16, 1. 2, Kol. 2, 16. 17 erheben über die Pflicht einer geschäftslosen Muße, statt an sie zu binden, fast alle Kirchenväter von Justin dem Märtyrer an finden den christlichen Sabbath erst da wo der jüdische aufhört.[1]) Nicht umsonst hat also der Hebräerbrief (4, 10. Matth. 11, 28) den wahren Endzweck des Sabbaths und die Idee einer ἀνάπαυσις aufgestellt, mit welcher zuletzt der ganze Geistescultus des Neuen Bundes und aller Frieden der Frömmigkeit, zu welchem Christus die Mühseligen emporheben will, innerlich zusammentrifft.[2])

Von anderer Art als diese negativ sehr wahre und positiv

---

fices, tum gratias agens illi pacificatori, tum eum glorificans omnibus modis: nominatim id distinguas a tempore sitis, servitutis, lassitudinis, molestiae nunquam quiescere sinentis. — In quo sensu hoc praeceptum sine dubio morale est, sed pertinens ad foedus gratiae, et ceremoniale, quatenus cessationem aliquam externam imperavit, interim tanquam figuram melioris quietis. — Explicatio ep. ad Hebr. Opp. V, p. 508. Quid igitur dicemus? An praeceptum sanctificandi sabbatum non pertinet ad ecclesiam christianam? Utique, nempe morale praecepti. Atqui morale praecepti non est distinguere dies, quemadmodum nec cibos distinguere est morale et αἰώνιον καλόν, sed damnare propriam justitiam et quietem Dei praestitam fide cordis cum gratiarum actione amplecti, cessare ab opere servitutis pristinae et in libertate annum gratiae sanctificare. Quod ad omnes dies pertinet.

[1]) Indagatio p. 7 sqq. An christianis incumbat praeceptum cessandi septima? Im Anhang werden zu Gunsten der obigen Auffassung die testimonia veterum et recentiorum ecclesiae doctorum in langer Reihe aufgeführt. Zu den neueren Zeugnissen für die typische Bedeutung des Sabbaths zählt der Verfasser Waläus und den Heidelb. Katechismus.

[2]) Ibid. p. 1.

überspannte Erklärung[1]) des Sabbaths ist unser zweites Beispiel, wir meinen eine philologische Auseinandersetzung über die Worte *πάρεσις* und *ἄφεσις*. Auch diese soll dazu helfen, das richtige Verhältniß der Testamente klar zu machen.[2]) In der ganzen heiligen Schrift gilt der Glaube an die verzeihende Gnade Gottes, und doch haben ihn die Juden, Socinianer und Katholiken verfälscht. Die Juden machen die Vergebung einfach vom höchsten Willen und davon abhängig, ob das Gebot der Buße und Besserung in guten Werken befolgt wird. Die Socinianer unterscheiden freilich ein niederes und höheres oder evangelisches Gesetz und schreiben dem letzteren die Wirkung zu, daß es vermittelst des Glaubens an Christus Erlösung vom ewigen Tode schaffe: aber dieser Segen soll ohne eigentliche Sühne der Gerechtigkeit gewährt werden. Die Pontificier endlich behaupten zwar den genugthuenden Gehorsam Christi, lassen ihn aber den Gläubigen nicht zugerechnet sondern unmittelbar eingeflößt und durch werkheilige Leistungen von ihnen angeeignet sein. Allen diesen Irrungen wird durch das evangelische Dogma von der Rechtfertigung theils widersprochen, theils vorgebeugt, ganz besonders bei richtiger Fassung der genannten griechischen Worte. Die klassischen Stellen sind Röm. 3, 25 und Hebr. 10, 18. Die erste Stelle besagt, daß Gott Christum als Sühnopfer vermittelst des Glaubens hingestellt habe zur Aufzeigung seiner Gerechtigkeit von wegen des Nachlasses der vorangegangenen Sünden (*διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*), die zweite, daß wo Verzeihung der Sünden gegeben sei, da auch

[1]) Etwas später wurde über denselben Gegenstand auch unter den Lutheranern eine Verhandlung angeregt. Joh. Sam. Strykius, De jure Sabbathi, Hal. 1702 behauptete, der Sabbath sei nicht nach Vollendung des Sechstagewerks schon den ersten Menschen gegeben, sondern erst nach der Ausführung aus Aegypten den Juden mit dem Ceremonialgesetz auferlegt und könne nicht als allgemeingültige Vorschrift im Gottesreich verstanden werden. Ebenso erklärte sich Joh. Fecht. Sie wurden bestritten von G. Beyer, auch Seligmann, Alberti u. A. mischten sich in den Streit. Vgl. Walch, Bibl. th. II, p. 917.

[2]) Moreh Nebochim. Utilitas distinctionis duorum vocabulorum scripturae, *παρέσεως* et *ἀφέσεως*. Opp. VII.

kein Opfer mehr für sie stattfinde (ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας). Beide Stellen stehen allen jüdischen und Socinianischen Ausflüchten zum Trotz in Verbindung. Mit Unrecht erklärt man πάρεσις und ἄφεσις für gleichbedeutend, da jenes nur ein Vorbeilassen und Nichtbeachten, dieses ein wirkliches Vergeben ausdrückt. Was folgt aber, wenn sie richtig auseinander gehalten werden? Der Apostel, indem er von der gegenwärtigen ohne Gesetz bewiesenen göttlichen Gerechtigkeit sprechen will, weist damit auf ein früher schon im Tempel vorhandenes Hilasterion (כַּפֹּרֶת), an dessen Stelle jetzt Christus getreten sei, und zwar zur Aufrichtung der Gerechtigkeit, nachdem die früher begangenen Sünden so lange aus göttlicher Langmuth geduldet und übersehen waren. Gott wollte nicht zu Anfang sondern erst nach Jahrhunderten, nachdem Viele zur Seligkeit eingegangen, den Erlöser senden; die früher Begnadigten hatten außer ihrem Glauben nichts Eigenes zu ihrer Rechtfertigung.[1]) Alle Verzeihung entbehrte bis dahin der realen Basis, die in der Darstellung des sühnenden Mittlers noch nicht gegeben war. Um nun diesen ersten Gnadenact als unvollständig zu bezeichnen und von der später hinzugetretenen Vollendung zu unterscheiden, drückte sich Paulus gerade so aus. Jene bloße Nachlassung bezieht sich auf die Sünden der Väter, aber doch im Hinblick auf die jetzt erfolgte versöhnende Thatsache, durch die sie berechtigt wird. Der Sinn der Stelle wäre demnach: Gott stellte ein Sühnopfer hin zur Bewährung seiner Gerechtigkeit, nachdem er mit den vergangenen Sünden des alten Bundes eine πάρεσις geübt, die jetzt zur wirklichen und begründeten ἄφεσις geworden ist.[2]) Die andere Stelle

---

[1]) Consideratio p. 7. §. 64. Evidens id argumentum est, eos qui in gloriam introducti sunt, nihil habuisse suum, propter quod justi dicti sint, quodque fuerit causa glorificationis ipsorum.

[2]) Ibid. p. 8. §. 73. Ex quo luce meridiana clarius patet, dum ostendatur justitia Dei volentis condonare peccata, liberationem a poena (quae non potest esse alia quam sanctificatio in hac vita et glorificatio post hanc vitam), si spectas eum actum solum, hactenus esse (praeter consilium Dei et voluntatem non afficiendi poena et ad mercedem justitiae admittendi et

dagegen, ohne in die Vergangenheit zurückzusehen, spricht einfach aus, daß in Christus die Vergebung der Sünden erlangt, also jede weitere Nothwendigkeit eines Opfers aufgehoben sei. Durch diese genau vergleichende Auslegung [1]) hat Coccejus Zweierlei erreicht. Er hat als Dogmatiker die orthodoxe Lehrbestimmung gegen alle Erweichungen, zu denen auch die der gratuita acceptilatio gehörte, vertheidigt, und er hat als Föderalist nachgewiesen, daß schon dem Alten Testament durchgängig ein Glaube an die rechtfertigende Gnade zukomme, aber ein unvollkommener und gleichsam provisorischer, weil damals nur eine Nachlassung der Sünden stattfand, der wirkliche Erlaß derselben aber nur typisch und prophetisch angezeigt wurde, bis er dereinst durch Aufzeigung der göttlichen Gerechtigkeit im Tode Christi zur rechten und eigentlichen Ausführung kommen sollte.

Coccejus wird nicht mit wenigen Worten charakterisirt. Absichtlich haben wir uns länger bei ihm und seinen Werken verweilt; vielleicht gelingt uns jetzt, ehe noch die weitere Streitigkeit erzählt ist, ein historisches Urtheil.

Ein Lob bleibt diesem Theologen gewiß, daß er den steifen scholastischen Lehrpanzer mit dem schöner gefalteten und leichter beweglichen biblischen Gewande vertauscht hat. Zwar verlor er sich in diese Falten, seine exegetischen Entdeckungen geriethen auf

---

suo tempore hanc non-punitionem justificandi; atque indicationem hujus voluntatis) tantum non-punitionem peccati, atque ita ejus πάρεσιν, transmissionem. Quando autem accedit ostensio justitiae Dei, tum etiam ostendi τὴν ἄφεσιν καὶ τὴν δικαίωσιν, atque inde id, quo ostenditur justitia Dei, nempe redemptionem recte appellari τὴν ἄφεσιν, remissionem.

[1]) In der aber wieder Wahres und Falsches gemischt ist. Ganz richtig behauptet Coccejus, daß Paulus Röm. 3, 25. mit πάρεσις ein bloßes Vorbeilassen und Uebersehen der Sünden im Unterschiede von der jetzt eingetretenen Sühne ausdrücken wolle. Mit Unrecht aber bezieht er die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων auf die Sünden gerade der Väter und die ihnen unter der Bedingung des Glaubens erwiesene Gnade und Nachsicht. Und ebenso irrt er in der typischen Erklärung von ἱλαστήριον. Zwar unterscheiden sich ἄφεσις und πάρεσις (welches Wort nicht weiter vorkommt) in der angegebenen Weise, aber dieser Unterschied ist nicht stark genug ausgeprägt, um zur Bezeichnung großer Gesammtverhältnisse der göttlichen Oekonomie dienen zu können.

Abwege und greifen in's Unmögliche. Aber diese exegetischen Fehler dürfen wir nicht so hoch veranschlagen als den Vorzug biblischer Begeisterung und die bewundernswerthe auf Erforschung des tieferen Schriftorganismus verwendete geistige Anstrengung. Ueberall brachte er frische und originelle Eindrücke mit, auch das Ergrübelte behandelt er sinnig und fein, und die verblaßten biblischen Gestalten wurden unter seiner Hand lebendig. Die Zusammenhänge, welche er aufzeigte, auch die unhaltbaren, waren des Nachdenkens werth und mußten allmählich ein selbständigeres Schriftstudium vorbereiten. Jedenfalls haben seine Schriften eine förbernde Richtung, so wie sie auch durch einen wohlthuenden religiösen Farbenwechsel gegen die überlieferte Lehrsprache abstechen.

Derselbe Vorzug ist auch auf die Schrift vom göttlichen Bündnisse übergegangen, hat aber hier auffallende Eigenheiten und Mißgriffe im Gefolge. Die Idee des Bundes war an sich eine glückliche und empfahl sich einem Reformirten auch darum, weil derselbe sowohl die Beschränktheit als auch die innere Festigkeit und den historischen Fortschritt der göttlichen Erwählung leicht nach diesem Bilde zur Anschauung bringen konnte: aber diese Idee hätte eine besonnene Anwendung und mehr Schonung des historischen Bibelstoffes verlangt, als Coccejus und sein Zeitalter überhaupt besaß. Wir erwähnten bereits, welche willkürlichen Einschnitte in den Schriftkörper er sich erlaubt, wie er Hauptstadien gesucht, wo keine liegen, dagegen aber das wirklich Geschiedene auf unberechtigte Weise verbunden und zusammengebracht und den vorliegenden Organismus seltsam gemodelt und verschränkt habe. Das alte Gesetz wird evangelisirt, der ganze Cultus typisch idealisirt, und es hält schwer, dem Neuen Testament seine Neuheit zu sichern. Auch bleibt es nicht bei dem allgemeinen Begriff des Bündnisses, sondern in diesen werden alle Rechtsbestimmungen einer förmlichen Stipulation und eines Testaments eingetragen, die dem Evangelium wie der Religion wenig anstehen. Es war ferner ein Uebelstand, daß sich der Entwurf, um vollständig zu werden, bis auf die jenseitigen Ereignisse des Gerichts und der Auferstehung erstrecken mußte; das paßte nicht zu dem Uebrigen,

welches durchaus auf vergangene biblisch bezeugte Thatsachen gegründet war. Vor Allem aber haben wir an die abrogationes foederis operum sive naturae nochmals zu erinnern. Welches Ansehen gewinnt die ganze Entwicklung der biblischen Religion dadurch, daß gerade diejenigen Abschnitte, die den meisten positiven Inhalt haben, wie das mosaische Gesetz und die Offenbarung Christi, unter dem Titel von Abschaffungen eines Ersten und Anfänglichen auftreten? Gerade als sollte das Höchste und Kostbarste in der Form einer Zurücknahme mitgetheilt sein, und als müßte sich der erlösende Rathschluß vollziehen, indem er ein ursprünglich eingegangenes Verhältniß nach und nach auflöst und überwindet. Wo ein unbedingtes Decret die Herrschaft führt, da ist nicht der Ort, von Abschaffungen des ersten Actes durch die folgenden zu reden; die föderalistische Herleitung stört hier das reformirte Princip, während sie es anderwärts begünstigt, was auch Coccejus empfunden haben würde, wenn er nicht Infralapsarier gewesen wäre. Allein so gesucht und unpassend diese Art der Bezeichnung erscheinen mag: so hängt doch mit ihr gerade der merkwürdige Ausgangspunkt des Föderalsystems zusammen. Was nämlich im gewöhnlichen Dogma der Stand der angebornen Gerechtigkeit heißt, das nennt Coccejus das Bündniß der Werke, unstreitig ist die letztere Benennung positiver als die erste. Wenn die ursprüngliche Beziehung des reinen Menschen zum Schöpfer als förmlicher Bund zu bestimmten werklichen Leistungen gedacht wird: so war dies entweder ohne Interesse, — da ja Gott in Folge der Sünde von seinem Pactum sofort zurückstehen, statt zu fordern vielmehr verleihen und Gnade üben, also wirklich die eigene Veranstaltung abrogiren mußte, — oder es diente zu schärferer Hervorhebung jenes Urstandes, in welchem Verpflichtung und Fähigkeit sich das Gleichgewicht halten. Dasselbe tritt noch deutlicher darin hervor, daß Coccejus das foedus operum mit dem foedus naturae identificirt und das Gesetz selber an den ungetrübten Naturwillen anknüpft. Ein Naturbündniß aber ist die positive Gestaltung natürlicher Religion, und es war nicht gleichgültig, daß dieser Name in dem föderalistischen System so bestimmt

an die Spitze trat und mit dem Charakter einer göttlichen Genehmigung versehen wurde. Coccejus selbst, so stark er auch das sündhafte Verderben der Menschen ausspricht, war doch biblisch zu unbefangen, als daß er nicht auch den noch vorhandenen Grad natürlicher Gotteserkenntniß hätte anerkennen sollen. Sein absolut biblischer Standpunkt betraf also theilweise ein Gebiet, wo ihn einzelne auf ganz anderem Wege entstandene Ansichten berühren konnten.

III. Coccejanische und Cartesianische Händel.

Forscher von ungewöhnlicher Richtung und Geistesart pflegen langsam Anerkennung zu finden, aber nach Ueberwindung des gegen sie sprechenden Vorurtheils genießen sie dann um so festeres Vertrauen. Coccejus soll anfänglich kaum Verleger für seine Schriften erlangt haben. In Leyden sehen wir ihn nachher in der Mitte eines verehrenden Schülerkreises, der die Lobsprüche nicht sparte, und hochgeachtet von seinen Collegen, unter welchen Heidanus ihm am Nächsten gestanden zu haben scheint. Wir dürfen Spanheim glauben, wenn er berichtet, daß leidenschaftliche Anhänger den Unterricht des Coccejus wie eine endliche Enthüllung wahrer Bibelweisheit angestaunt und öffentlich proclamirt haben; von ihm erst lerne man, was Testament und göttliches Bündniß heiße, was die biblischen Perioden und Oekonomieen, Zeichen, Verheißungen und prophetischen Reden bedeuten, während alle übrige Theologie in starker Verblendung und ohne Fortschritt im Verständniß einhergehe.[1]) Die Friedfertigkeit des

[1]) Spanhem. Epist. I, l. c. p. 970. Unde vulgata praeconia, unum se Coccejum nosse post theologos natos, vix surrexisse post apostolos alium, scripturas intellexisse hunc unum, solum hunc sapientem, reliquos sicut umbras volitare. — Mox concionibus, κατηχήσεσι, concursationibus, alloquiis, scriptis, precibus ad Deum immortalem, in cathedris, in circulis, in spondis, in navibus, in textrinis resonare ubique, esse jam lucem prophetiis illatam, tenebras priores discussas, clavem scientiae e latebris eductam, oeconomias declaratas, testamenta resignata et ingenti auctum munere mortale genus.

Meisters wurde durch die dreisten Anpreisungen der Schüler aufgewogen, und die scholastischen Lehrer sahen sich höchst ungern von der jungen „Coccejanischen Familie," die neue Methoden und biblische Entdeckungen zur Schau trug, verdrängt und in Schatten gestellt. Ein Wort des Casaubonus hörte man anwenden: Calvinus fuit vir magnus, sed per discipulos res in pejus ruerunt. Die Orthodoxie, hieß es, müsse sich gegen ein desultorisches Verfahren erklären, welches täglich neue Hypothesen auf einander baue und das Volk mit unreifen Einfällen behellige, die unter den Eifrigen Parteiung, unter den Läßigen Zweifel und Verlegenheit erregen müßten.[1]) Die Einführung neuer Kunstausdrücke erklärte später der heftige Maresius für ein unberechtigtes Wagniß, da man die alte Schulform nicht ablegen dürfe, ohne die neue geprüft und allseitig brauchbar befunden zu haben.[2]) Nicht minder gefährlich erschienen die Abweichungen, die sich Coccejus von der zu Dortrecht gebilligten lateinischen Bibelübersetzung und von deren erklärenden Glossen erlaubt hatte. Es ist auffallend, wie hartnäckig die scholastischen Theologen Belgiens auf dem Text jener Vulgata bestanden, ohne im Mindesten ihres Verstoßes gegen protestantische Grundrechte inne zu werden, und wie selbst die bestehende Synodalordnung dazu benutzt wurde, jede freie theologische Aeußerung den Weitläuftigkeiten eines synodalischen Verhörs zu unterwerfen. Ein Lutherisches Consistorium hätte diese Controle kaum weiter treiben können. Der genannte Maresius verbietet zwar die Verbesserungen der versio Dordracena nicht, räth aber sie stillschweigend und ohne Kritik des betreffenden Textes vorzunehmen, damit der einmal bevorzugte Schriftsinn keinen öffentlichen Abbruch erleide.[3]) Hulsius dagegen erklärt

[1]) Vita Cocceji p. 34.

[2]) A. Hulsii Discussio objectionum etc. p. II. Lugd. 1683. Mantissa p. 92. Desultorium agendi modum aversatur orthodoxa theologia, et quam ille sit noxius, ecclesiae tristis experientia nos docet; dum Coccejanis novitatibus indies novae superstruuntur. Quisque suam mereri vult laudem, et quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae. Interim novitatibus obtunduntur aures vulgi.

[3]) Vita Cocceji p. 27.

die Uebersetzung nebst ihren erklärenden Marginalien in wichtigeren dogmatischen Stellen geradezu für bindend. Denn, sagt er, jede Abweichung von derselben würde entweder dem Dogma gelten, und dann wäre die Orthodoxie verletzt, oder nur der exegetischen Auffassung, und dann müßte diese zuvor auf dem kirchlichen Convent zur Sprache kommen.[1]) Wir sehen demnach auf der einen Seite die Widerstandskraft der alten auf ihr verjährtes Bürgerrecht stolzen scholastischen Schule, auf der andern den Eifer eines von den überraschenden Ideen des Meisters lebhaft eingenommenen Kreises.

Die Coccejanischen Händel, — denn diesen Namen verdient ihr im Ganzen kleinlicher und gehässiger Geist, — begannen mit dem Jahre 1658, bis zu welchem Coccejus unangefochten gewirkt hatte, und erstreckten sich hauptsächlich auf die Universitäten Leyden, Gröningen und Utrecht. Coccejus hatte im Commentar zum Hebräerbrief den Sabbath und christlichen Sonntag in der oben erläuterten Weise gedeutet, und Heidanus stimmte ihm öffentlich bei;[2]) diesen Anlaß benutzten die Lehrer von Utrecht zur Auslassung ihrer Eifersucht und ihres Zornes gegen die Leydener. Essenius in Utrecht vertheidigte die bleibende Moralität des Dekalogs und des Feiertagsgebots, ähnlich Hoornbeck in Gröningen, und da nun Heidanus antwortete und Coccejus sich ausführlich rechtfertigte, dauerte der Schriftenwechsel mehrere Jahre, und man bediente sich selbst der Landessprache, um die Theilnahme des größeren Publikums herauszuforderen.[3]) Coccejus

[1]) Hulsii Excussio gravissimorum aliquot scripturae locorum etc. p. I. Lugd. 1683. p. 248.

[2]) Cocceji Operum Tom. V, p. 499. Heydanus De sabbato et die dominica. Lugd. 1658.

[3]) Andr. Essenius De decalogo et die sabbathi. Traject. ad Rh. 1658. Idem De perpetua moralitate decalogi et speciatim sabbathi. Amstelod. 1660. Ejusd. Vindiciae quarti praecepti decalogi. Traj. 1665. Cocceji De Sabbato typus concordiae in Opp. VII. Hoornbek, De sanctificatione nominis Dei et diei dominici. Lugd. 1659. Die übrigen Schriften nennt Walch, Bibl. theol. vol. II, 1038. Derselbe in der Einleitung in die Rel.-Str. außer

meinte die Sache gütlich beizulegen, indem er nachwies, daß er den Sabbath weder habe moralisch entwerthen, noch den christlichen Sonntag abschaffen wollen: allein der Uebergang von diesem auf jenen und von dem niederen zu dem höheren Bundesverhältniß führe doch nothwendig auf die neutestamentliche Idee der inneren Seelenruhe und Lebensheiligung als den wahren Gehalt jenes Gebotes. Als bloßes Gesetz der Tagesfeier und Arbeitslosigkeit lasse sich der Sabbath nicht zur positiven Norm erheben, wie er ja auch in diesem Sinne nicht von Christus noch von den Aposteln vorgeschrieben sei. Nur die kirchliche Sitte zeichne allerdings von jeher den Tag der Auferstehung aus, weil Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes und regelmäßige Anregung aus menschlichen Gründen unentbehrlich sei.[1]) Allein diese Vorhaltung befriedigte die Geister nicht. Coccejus, hieß es dawider, habe den Dekalog um ein Gebot verkürzt, und wenn dieser nach seiner eigenen Meinung in das Gnadenbündniß gehöre: so sei es desto widersprechender, ein Stück desselben typisch deuten zu wollen. Ein Nathanael Johnson nebst Genossen beschuldigten den Coccejus Socinianischer und anabaptistischer Profanation und mußten sich dafür Halbjuden und Sabbatharier von den Leydenern schelten lassen. Nach einem öffentlichen Antrag, man müsse die zänkischen Professoren strenger im Zaume halten, legte sich die Synode von Gouda in's Mittel (1659), und die Stände untersagten nachher die Fortsetzung des Streits.[2])

Nach einer Pause kam aber derselbe über andere Punkte zum abermaligen Ausbruch. Momma, ein Schüler des Coccejus,

---

der L. K. Th. III, S. 757, woselbst auch über den erwähnten durch J. S. Strykius, De jure sabbathi Hal. 1702 in der Luther. Kirche veranlaßten Streit.

[1]) Cocceji Epist. 66. Sabbatum est umbra h. e. cessatio imperata. Hactenus abrogatum est. Alio fine libertate christiana cessamus. Sed quartum praeceptum non hoc tantum habet. Dicit enim: Diem sabbati sanctificabis. Habent Christiani diem sabbati sive σαββατισμόν, is sanctificandus est. Hoc praeceptum est morale, sed ex hypothesi gratiae, non ex foedere operum. Duo enim sunt moralium genera. Sic praeceptum de circumcisione est ceremoniale. Sed praeceptum: Circumcidite corda vestra, est morale.

[2]) Epist. 62 sqq.



disputirte 1662 zu Leyden und zwar über kleinliche föderalistische Spielereien, z. B. die Anfänge des Testaments im Paradiese und das Geschäft der Engel bei der Gesetzgebung. Die hier gehörten Subtilitäten wurden sofort dienstbeflissen ausgezogen und dem Maresius in Gröningen in die Hände gespielt, der die Gelegenheit zum Widerspruch bereitwillig ergriff. Die fraglichen Sätze wurden indessen meist so ungenau und schief gestellt, daß Coccejus in seiner Vertheidigung unendlich Vieles zu berichtigen hatte.[1]) Ueberhaupt verließ ihn mitten im größten Lärm seine ernste Haltung nicht. Mit unerschütterter Gründlichkeit suchte er Voetius, der die dogmatische Unterscheidung von ἄφεσις und πάρεσις angefochten hatte, eines Anderen zu belehren (1666).[2]) Und als bald nachher (1668) derselbe Maresius seinen eigenen Collegen Alting verschiedener Ketzereien wegen öffentlich verklagte und die Curatoren von Gröningen die Beschwerde zur Begutachtung nach Leyden schickten: entkräftete Coccejus die Vorwürfe, wurde aber selbst kurz darauf durch den Tod vom Schauplatz des Haders abgerufen.[3])

In diesen meist exegetischen Debatten steht die bisherige dogmatische Auslegungskunst den typischen, allegorischen und hypothetischen Neuerungen gegenüber. Coccejus wird als eigenwilliger Autodidakt behandelt, als insignis scripturarum depravator sub praetextu majorum profectuum, als Einer von denen, die mit rabbinischen Handgriffen der h. Schrift „eine wächserne Nase aufsetzen." Wenn Grotius so weit gegangen ist, nirgends mehr im A. T. Christum erkennen zu wollen: so irrt Coccejus nicht minder, indem er ihn überall zu finden meint. Für die Ge-

---

[1]) Animadversiones ad 83 quaestt. de V. T. et lege Mosis. Opp. VII. Ejusd. epist. 181.

[2]) Moreh Nebuchim. Opp. VII.

[3]) Die Gegenschrift des Maresius führte den Titel: Audi et alteram partem. Vita Cocc. p. 16. 17. Ueber diesen Gegner äußert Coccejus ep. 177: Mihi sufficit, quod quae D. Maresius dicit praeter ea, quae recitat nostris verbis, ficta sunt omnia et falsa. Sed videtur ille homo furiosus, cui Deus mentem sanam det, in suis Bibliis legisse non: caritas operit multa peccata, sed caritas aperit multa peccata.

schichte der Hermeneutik verdient es Beachtung, daß über das Recht oder Unrecht typischer Erklärungen nie eingehender und eifriger als damals unter den Reformirten verhandelt worden ist. Noch 1708 disputirte ein anonym auftretender wallonischer Prediger, Joncourt, leidenschaftlich wider die Maaßlosigkeiten der föderalistischen Typik, konnte aber nicht hindern, daß dieselben noch lange Zeit Anhänger fanden.[1])

Wie seltsam geschah es nun, daß mit dem Tadel exegetischer Künstelei sich jetzt noch ein anderer und ganz heterogener verbinden sollte, nämlich der Vorwurf einer Theilnahme an der falschen Philosophie. Der Zusammenhang zwischen Coccejanischen und Cartesianischen Ansichten erscheint zunächst äußerlich und zufällig, sofern beide zu gleicher Zeit eine Reform der herrschenden Methode bezweckten. In der Umgebung des Coccejus befanden sich auch Freunde der neuen philosophischen Grundsätze wie Heidanus selber. Die Disputation eines Theodor Caller borgte Einiges von beiden Seiten, gab also ein Beispiel, wie man so ungleich gesponnene Fäden dennoch verküpfen könne.[2]) Coccejus selbst hatte an der philosophischen Controverse nicht Theil genommen; er erklärte sich völlig unberührt vom Cartesianismus, den er nicht kenne, ja eingenommen gegen alle Schulphilosophie, da es dem Theologen besser gezieme, das Wahre und Gute verschiedener Denker eklektisch aufzunehmen als einem einzigen System zu folgen.[3]) Als man seine Erklärung der Allgegenwart Gottes anstößig fand, weil sie an Speculationen von Vorst, Socinus und Cartesius selber erinnere, berief er sich auf ältere Vorgänger und seine eigene philosophische Unabhängigkeit. Die göttliche Allgegenwart, antwortete er, ist nothwendige Folge der unendlich lebendigen Activität.

[1]) (Joncourt,) Entretiens sur les differentes methodes d'expliquer l'ecriture etc. Amsterd. 1707. Vgl. Acta erudit. 1708 p. 378. Clericus, Biblioth. choisie XI, p. 414. Walch, Bibl. th. II, p. 1035.

[2]) Spanhem. l. c. p. 973.

[3]) Epist. 27. Ego nos velim esse ἐκλεκτικοὺς et δοκιμαστικούς, et studiosos non ignorare, quid Plato Aristoteles Ramus Cartesius senserint, sed esse veritatis sobriae et modestae professores et philosophiam verbo Dei ancillam imo et discipulam praestare.

Es ist falsch, ein wesentliches Zugegensein Gottes etwa im Himmel von einem bloß dynamischen an anderen Orten zu scheiden. Eben so wenig darf man aber seine Wesenheit überhaupt mit örtlicher Ausdehnung zusammendenken, sondern muß jede Beziehung auf das Einzelne und Locale an sein Wirken und Wollen anknüpfen. Das stimmte mit des Cartesius Meinung, ohne nothwendig von ihm entlehnt zu sein.[1]) Das Princip des untersuchenden Zweifels mißbilligte Coccejus, konnte jedoch nicht leugnen, in zwei Stücken dem Philosophen Recht zu geben, in den metaphysischen Beweisen des Daseins Gottes und der Immaterialität der Seele, da er Beides auf ähnliche Art gelehrt und sodann biblisch erwiesen habe.[2]) Und dies Bekenntniß war ein aufrichtiges. Erinnern wir uns, welche positive Bedeutung unser Föderalist dem Inhalt des menschlichen Naturstandes beilegt. Sein Werkbund, wie wir sahen, ist aus Naturbanden geknüpft, und bei aller Beschädigung des göttlichen Ebenbildes wird von ihm das ursprüngliche Wesen des Menschengeistes nicht dergestalt als aufgehoben gedacht, daß gar keine natürliche Richtung des Denkens auf Gott mehr vorhanden und alle Wahrheit apriorischer den Sinnen voraneilender Erkenntniß vernichtet wäre. Gott, die Spitze der intelligibeln Dinge, würde uns, sagt Coccejus, bekannter sein als die Natur selbst, wenn die Sünde das Auge der Vernunft nicht abgestumpft hätte; denn der Mensch hat die Nothwendigkeit, sich selbst, seinen Geist und dessen Urbild zu fassen. Muß er überhaupt ein wahres Sein annehmen: so genügt schon dieser Trieb, ihn auf das Absolute zu leiten, da er im Gebiet der Erfahrung das Wirkliche nicht zu ergründen noch von dem bloß Erscheinenden und Trüglichen auszusondern vermag. Ebenso wird die Immaterialität der Seele mit Gründen erwiesen, die für Cartesianisch

[1]) Epist. 170. Conf. Cartes. epist. ad Morum in Mori Opp. II, p. 251.

[2]) Cocceji epist. 181. De philosophia Cartesiana memini, me ante non paucos annos ex improviso interrogatum a DD. Consulibus huius urbis, quibus ego satisfeci quum dicerem, duas quaestiones, quas tractat in metaphysica, Deum esse et animam non esse materialem, etiam a me esse adstructas et similibus argumentis et aliis sed ex scriptura firmatis.

gelten konnten; denn die Seele soll ihr Wesen darin haben, daß sie unabhängig von jedem Theilbaren und Ausgedehnten sich selbst zu fassen im Stande ist.[1])

Somit war wirklich der Fall eingetreten, daß eine grundsätzlich ja einseitig biblische Theologie irgendwo dem philosophischen Zeitinteresse entgegenkam. Es mußte wahrgenommen werden, daß beide Bildungsmittel in einigen Punkten sich gegenseitig begünstigten, aber die Wissenschaft hatte wenig Nutzen von dieser Erfahrung. Zu groß war die Verwirrung der Geister, zu wüst und mißverständlich das disputatorische Gerede. Scheltworte und Anklagen, Uebertreibungen und Verdrehungen sind in manchen Schriften das einzige Klare. Cartesii miriones, Dubitantii, ingenia paradoxa, factio Illuminatorum, philosophastri furor chiliasticus, enthusiasmus et Quakerismus novi ordinis, — von solchen Prädicaten wimmelt die Polemik; difficiles nugae heißen die Studien der Coccejaner, sie selbst Hebraisten, die in ihren spitzfindigen Forschungen Gott nachahmen wollten, von welchem die Juden behauptet, daß er tagweise mit der Lesung des Talmud beschäftigt sei.[2]) Wenige gemäßigte Stimmen unterbrechen diesen Lärm, wie die des jüngeren Spanheim, der obgleich den Neuerungen ebenfalls abgeneigt und in die Leydener Unruhen verflochten, doch als gerechter Berichterstatter Lob verdient.

Die Regierung diesen Verwirrungen gegenüber verfuhr mit Vorsicht, wurde aber nachher zu schärferen Maaßregeln gedrängt. Cartesius war bereits 1657 aufgefordert worden, von der Vertheidigung gewisser der Theologie gefährlicher Hypothesen abzustehen, und er beklagte sich über Untersuchungen und Nachspürungen der schlimmsten Art. Eine seiner Schriften wurde 1664 von den Ephoren und im Einverständniß mit der Synode von Amsterdam verboten. Im Jahre 1656 erklärten die holländischen Stände,

---

[1]) Cocceji Summa theolog. cp. VIII, p. 37, §. 32—35. cp. XVIII, p. 84, §. 4.

[2]) Synonima Maresiana et Netheniana speciminis loco edita lexici satis copiosi, si res ita ferat, secuturi. Ohne Jahreszahl. Dazu B. Bekkeri, Defensio justa et necessaria ad Sam. Maresium. Fran. 1673.

denn die Generalstaaten wollten sich nicht einmischen: die Philosophen sollten nicht berechtigt sein, die h. Schrift nach ihren Meinungen zu erklären noch ihr Ansehen zu untergraben, am Wenigsten des Cartesius Schriften verbreiten oder in ihren Vorlesungen besprechen und erläutern, bei Strafe der Cassation und Suspension.[1] Demgemäß verbot die Synode von Delph Candidaten zuzulassen, wenn sie nicht Enthaltung von jenen philosophischen Annahmen gelobt hätten, deren Verderblichkeit Hoornbeck in einer öffentlichen Disputation nachwies. Damit waren jedoch angesehene Männer wie Perizonius, Wittich, Heidanus, die ihre Cartesianische Bildung offen eingestanden, noch nicht außer Wirksamkeit gesetzt. Nach einigen Jahren (1660) brachten die Stände ihre Vorschrift in Erinnerung, doch so, daß sie nicht geradehin das System des des Cartes mit dem Banne belegten, sondern dessen Studium nur von den theologischen Kathedern fernhalten, die Philosophen aber in die Schranken ihres eigentlichen Faches zurückweisen wollten.[2] In Leyden begannen schon 1647 ähnliche Maaßregeln von Seiten der academischen Curatoren und des Magistrats. Coccejus selber wurde über sein Verhältniß zum Cartesianismus befragt und gab eine die Behörde zufriedenstellende Antwort.[3] Verfügt wurde dann die Hinweglassung bedenklicher Sätze in den Lectionen, Disputationen und academischen Uebungen, verboten die speculativen Eingriffe in die Theologie. Am Weitesten ging zuletzt das Decret von 1676, welches eine Reihe von Sätzen als Cartesianisch verpönte und dieselben in der Form hinstellte, wie sie am Besten geeignet waren, die ganze in ihnen bezeichnete Richtung in Verruf zu bringen.[4]

---

[1]) Spanhem. l. c. p. 960.

[2]) Ibid. p. 974.

[3]) Cocceji Epist. 181.

[4]) Spanhem. l. c. 976. 77. Das Decret bedient sich der anstößigsten, von den kirchlichen Cartesianern gewiß nicht eingeräumten Consequenzen, indem es die Sätze hervorhebt: Fuisse patres V. T. imperio diaboli obnoxios, — claram et distinctam perceptionem esse in rebus fidei mensuram veritatis, — dari ideam de Deo adaequatam, — philosophiam esse scripturae interpretem.

Zu dieser letzten Verordnung thut selbst Spanheim einen Ausruf ähnlich dem: medicina violentior morbo. Schwerlich haben die öffentlichen Verbote heilsam gewirkt, wenn gleich von nun an mehr äußere Ruhe eintrat, gewiß führten sie zur Ungerechtigkeit wider die angegriffenen Parteien. Denn während man innerhalb des öffentlichen Unterrichts der Einmischung des Philosophischen in das Theologische steuern wollte: wurden die Orthodoxen nur noch geneigter, in ihren Gegnern das Ungleichartigste zu vermengen oder wie sich Walch ausdrückt, „Alles in Eine Brühe zu werfen." Die Kirchlichen hatten sich unter ihrem alten Haupte Voetius gesammelt; neben ihm haben Maresius, Hulsius, Mastricht, Hoornbeck, um von obscuren Namen wie Timotheus und Gelasius zu schweigen, den Kampf gegen beide Schulen und deren gemeinsame Irrthümer fortgeführt.

Wollen wir dieser orthodoxen Polemik noch etwas gründlicher nachgehen: so halten wir uns an A. Hulsius,[1] einen namhaften, geschickten und im reformirten System durchaus bewanderten Schriftsteller, der gleichzeitig dieselben Waffen gegen Cartesianer und Coccejaner richtete. Ihm konnte es nicht schwer werden, die besonderen exegetischen Liebhabereien des Coccejus, z. B. vom Durst und Hunger der Väter, von den beiden Arten der Sündenvergebung und vieles Andere als glänzende Fehlgriffe zu widerlegen. Wenn Coccejus nach Hebr. 12, 9 unter den Vätern des Fleisches die priesterlichen Verwalter versteht, die das Gesetz durch Zucht eingeprägt und aus Furcht vor dem Verlust des Landes Kanaan mit neuen Bestimmungen bereichert hätten, und zwar durch

Der erste Satz erlaubte besonders an die Coccejaner zu denken. Der letzte bezog sich auf die verpönte und angeblich von einem Arzte und Freunde Spinoza's herrührende Schrift: Exercitatio paradoxa de philosophia scripturae interprete, die zahlreiche Widerlegungen erfuhr von Maresius, Voetius, Vogelsang. Walch, Einltg. in die Rel.-Str. außer d. L. K. III, S. 781.

[1]) Die wichtigsten seiner Schriften sind: A. Hulsii, Examen catechet. didact. polem. Lugd. 1673. Ejusdem Systema controversiarum theologicarum Lugd. 1678. Auch beurtheilte er die damals vielbesprochene Hypothese von den Präadamiten. Non-ens praeadamiticum Lugd. 1656. Sam. Maresii Refutatio fabulae praeadamiticae. Groening. 1656.

unter Oberaufsicht der Engel (Act. 7, 53. Gal. 3, 9): so scheine, meint Hulsius ironisch, diese Thätigkeit den Aemtern der holländischen Stände und der unter ihnen fungirenden academischen Curatoren abgelernt. Denn wie könne es unter göttlicher Herrschaft dergleichen amtsmäßig angestellte und doch ihre Befugniß überschreitende und die höhere Ordnung antastende Archonten gegeben haben? [1]) Aber nicht allein die auffallenden Incidenzpunkte der Schrifterklärung, sondern auch das innere Stufenverhältniß der Bündnisse und ihrer Wirkungen, wie sie von Coccejus vorgeführt werden, unterliegt nach Hulsius den ernstesten Bedenken.[2]) Wir machten oben die Bemerkung, daß der Föderalist evangelische und gesetzliche Bestimmungen künstlich in einander gefugt, das A. T. idealisirt und evangelisirt habe; nach der kirchlichen Kritik trifft ihn umgekehrt der Vorwurf einer unbefugten Theilung und fehlerhaften Erhebung des Neutestamentlichen und seines Segens. Der Grundgedanke des Pactums war unbestreitbar. Die ganze Vollziehung des erlösenden Rathschlusses ist an die Darbietung des Mittlers geknüpft und kommt durch ihn allein zu Stande; alle Erwählte sind es in seinem Namen, der Sohn selber hat die Zusage, in Folge seines menschlichen genugthuenden Gehorsams mit der Gerechtigkeit zugleich die erbarmende Liebe des Vaters offenbaren zu sollen, damit er dann zum Haupte des

---

[1]) A. Hulsii Excussio gravissimorum aliquot scripturae locorum, qui in Belgio nuper agitati 30 publicarum disputationum materiam suppeditarunt. P. I. Lugd. 1683. p. 228 sqq.

[2]) Vgl. bes. Ejusdem Excussio P. II. Mantissa, qua ventilantur considerationes aliquot, nuper sub nomine viri Cel. A. Heydani in lucem editae super quinque primis positionibus ab AA. DD. Acad. Leyd. Curatoribus etc. civitatis consulibus ex academia proscriptis. Diese fünf ersten öffentlich verurtheilten und in einer Schrift des Heidanus theils in Schutz genommenen, theils richtiger erklärten Sätze lauten: Patribus V. T. ante ultima tempora non fuisse collata vera et permanentia bona, ipsamque salutem non fuisse ipsis reapse patefactam; — non potuisse Patres habere conscientiam tranquillam; — Spiritum S. in ipsis non produxisse effectus Deo ut patre dignos nec ipsis ut filiis dignos; — Obnoxios per omnem vitam fuisse imperio diaboli et metui mortis; — Solum decalogum fuisse foedus gratiae in V. T., inscriptionem vero legis in cordibus fidelium non esse inter bona V. T.

auserſehenen Theils der Menſchheit erhoben werde. Aber dieſes Pactum, indem es ſich unſichtbar verwirklicht, ſetzt überall die gleiche Unfähigkeit von Seiten des Empfängers und daſſelbe Bedürfniß höchſter und freiſter Cauſalität von Seiten des Gebers voraus; daher dürfen innerhalb des foedus gratiae keine Stadien in der Weiſe aufgeſtellt werden, als ob die inneren Eigenſchaften der Bundesmitglieder entſprechend dem ſichtbaren Fortſchritt der bibliſchen Oekonomie ſelber einem Fortſchritt unterliegen könnten. Hiervon ausgehend beſtreitet Hulſius jede wenn auch vorſichtig bemeſſene Herabſetzung des altteſtamentlichen Glaubenscharakters. Die Väter nach Coccejus ſollen zwar gläubiges Vertrauen gehabt haben, aber nicht den vollen evangeliſchen, von allen typiſchen Schranken befreiten Glauben noch die ganze Zuverſicht des Bewußtſeins, weil der Sponſor noch nicht leiblich erſchienen und der Schuldbrief der Satzungen vor ihren Augen zerriſſen war. Falſch! denn dann müßte die h. Schrift ihren urſprünglichen Glaubensbegriff nachher berichtigt oder geſteigert haben. Tritt auch der Glaube jederzeit in verſchiedenen Graden auf: ſo dürfen doch die Formen der Bündniſſe nicht das Maaß für Eigenſchaften enthalten, deren Hervorbringer ſie nicht ſind. Wo überhaupt Glaube, Rechtfertigung und Heiligung, da auch Ruhe des Bewußtſeins.[1]) Ebenſo falſch, daß der h. Geiſt in jenen Vätern noch keine gotteswürdigen Früchte geſchaffen und die Einzeichnung des Geſetzes in die Herzen erſt zu den neuteſtamentlichen Gaben gehöre. Das hieße die göttliche Forderung mit einem geringen Quantum abfinden; der Geiſt, der alleinige Erzeuger jener Früchte, darf an äußere Veranſtaltungen nicht gebunden ſein. So künſtlich auch Coccejus nachweiſen will, daß zwar Verheißung und Gnade dem Dekalog ſchon eingeprägt geweſen, die Gläubigen aber unter dieſer Anleitung der knechtiſchen Furcht ſich noch nicht vollſtändig entziehen noch zum ganzen Be-

[1]) Mantissa l. c. p. 82. Gradibus distingui omnes fideles in genere certum est, sed gradibus distingui fideles Veteris a fidelibus N. T. quoad ipsam fidem et fidei effecta propria, monstrosum est dogma in theologia.

wußtsein der Kindschaft und zum innerlichen Besitz des Gesetzes hätten emporheben können: so läuft das doch immer auf den schiefen Sinn hinaus, als ob es diese sichtbaren Mittel als solche seien,[1] auf denen der höhere oder geringere Grad des vorhandenen christlichen Charakters beruht. Es nähert sich dem Pelagianischen, von den sichtbaren Anstalten der Kirche und den Verheißungen selber die Aufnahme in das Bündniß herleiten zu wollen, denn diese bewirken allein die Gnade und der Geist in den Erwählten, und wo er sie erzeugt, müssen auch gotteswürdige Früchte geschaffen und das Gesetz den Herzen eingeschrieben werden. Der Cardinalfehler des Coccejus besteht also, wie ihm häufig vorgeworfen wird, darin daß er das Gnadenverhältniß des Bundes mit dessen „Ministerium" verwechselt und dadurch in das unsichtbare und geheime, aber immer sich selbst gleiche göttliche Wollen und Wirken einen Unterschied bringt, der sich nur auf die fortschreitenden Mittel der Verwaltung und Dienstleistung erstrecken darf.[2] Versuchen wir diesen Vorwurf gegen Coccejus gründlicher auszusprechen. Die Vorstellung des Bundes stand als Mittelglied da zwischen dem göttlichen Heilsplan, der die Gewißheit seiner Ausführung in sich selbst trägt, und den besondern Erscheinungen biblischer Frömmigkeit. Für den orthodoxen Standpunkt kam es darauf an, diesen Exponenten in richtiger Schwebe zu erhalten. Wurde derselbe gänzlich hinweggedacht: so traten Altes und Neues Testament nur als zwei Offenbarungsstücke und

---

[1]) Ibid. 63. Nulla promissio est foedus gratiae sed promissionis executio. Ratio manifesta est, quia foedus gratiae est ipsa Dei gratia, quam sp. s. in cordibus hominum operatur, et vocatur foedus gratiae in oppositione ad foedus operum in Adamo initum. — Adeoque non existimandum, quicquid de Christo sive in typis sive in evangelio praedicatum, illud ipsum esse foedus gratiae. Qui enim putat peccatorem non habere aliud foedus gratiae cum Deo quam promissiones evangelicas sive in typis V. T. sive in praedicatione sub N. T., is Pelagianismum fovet, nam promissiones illae fiunt toti ecclesiae visibili, sed gratiae foedus cum solis electis erigitur et per internam sp. s. operationem perficitur.

[2]) Mantissa p. 23. 62. In toto hoc ratiocinio videmus in sua sede collocatam confusionem foederis gratiae cum foederis ministerio. Conf. p. 82.

Handhaben des göttlichen Willens neben einander; über ihnen schwebte nicht mehr die geistige Gestalt einer göttlichen Stiftung durch welche der ganze Inhalt des rechtfertigenden, heiligenden, erwählenden und verwerfenden Decrets sich hindurchbewegt und an welcher die biblischen Oekonomieen wie zweierlei Arten kirchlicher Dienstbarkeit im Gesetz und Evangelium gemessen werden sollten. Wurde dagegen der Bundesexponent zu weit ausgedehnt: so schien er die göttliche Wirksamkeit ganz in sich hineinzuziehn, das Gnadenbündniß drohte sich selbständig zuerst unvollkommen dann vollkommen zu realisiren, das menschliche Vermögen kam vollständiger zur Anerkennung, und die Erwägung des überall hinzutretenden unsichtbaren Factors der freien Effectivität Gottes trat in den Hintergrund. Dies Letztere war der gegenwärtige Fall. Die Deutungen des Coccejus beleben und verselbständigen die biblisch-historische Theologie, verlegen die Wahrheit des Bündnisses mehr in die durch Cultus und Gesetz gegebene Wirklichkeit des „Ministeriums" und lenken von dem Verborgenen die Aufmerksamkeit auf das Erscheinende.

Dem Coccejus, fährt Hulsius fort, solle damit noch keine offene Ketzerei, aber Verrückung dogmatischer Grenzpunkte schuld gegeben werden. Soviel sei gewiß, daß er den Begriff des Glaubens zerstückelt, dem Judaismus und Pelagianismus die Thür geöffnet und „Eier gelegt habe," die nur darauf warteten, von Labadisten, Rothisten, Radisten, Socinianern zum Schaden der Kirche ausgebrütet zu werden.[1] Die gleiche Anklage erhebt der Kritiker, indem er sich in derselben Schrift zu Cartesius wendet. Von ihm wird schon in der philosophischen Grundlegung der Werth dogmatischer Entscheidung entkräftet. Nach Cartesius soll jedem Urtheil ein Willensact vorangehn, der erst die Nöthigung enthält, überhaupt etwas Gewisses über eine fragliche Sache auszusagen. Dies auf Glauben und Lehre angewendet, ließen sich auch

[1]) Mantissa p. 13. Cocceum haereticum nemo dixit, sed ejus theologiam et agendi modum sternere viam ad haeresin, ego dixi et etiamnum dico. Nihil ergo impedit, quominus et hoc fecerit et tamen haereticos suo modo refutaverit. Conf. Discussio objectionum — p. II, cp. 45.

die in ihr vorkommenden Urtheile vom Willen abhängig machen; Irrthümer die nothwendig dem Gebiet des speculativen Denkens und dem Gegensatz des Wahren und Falschen anheimfallen, würden widerrechtlich zu Verschiedenheiten der Willensbestimmung herabgesetzt, und die ganze richtende Gewalt der Wahrheit bräche zusammen.[1]) Von der Vernunft aber wäre der Schaden der inneren Verderbtheit hinweggeräumt, — eine Socinianische Folgerung. Socinianisch klingt nicht weniger die kecke Behauptung des Cartesius, daß eine klare und deutliche Vorstellung die Norm der Wahrheit sei. Mit einem Wort auf demselben Abwege begegnen sich hier die philosophischen Lockerungen und dort die klügelnden hypothetischen Ausdeutungen und machen es zur Pflicht, gegen die doppelte Gefahr das erprobte Studium des Dogma's und der heiligen Literatur zu wahren.[2])

Hulsius also beweist, wie geneigt die kirchliche Kritik war, beide neologische Richtungen als in sich verbündet derselben Verdammniß zu übergeben. Dennoch mußte deren Schicksal ein verschiedenes sein. Der Cartesianismus für sich allein konnte innerhalb der Theologie nicht lange mehr Anhang finden, zumal als Spinoza's Lehren bekannter wurden und Manche in ihnen nur Folgerungen der bei des Cartes gegebenen Anlage erblickten.[3]) Die mancherlei Anstößigkeiten der Schriften B. Bekkers fielen dem philosophischen Princip zur Last; die oben erwähnte Abhandlung von der „Vernunft als Schriftauslegerin" (1666) wurde

---

[1]) Ibid. Agitur de intellectu speculativo, qui versatur circa verum et falsum. Huic accurate loquendo nihil negotii est cum voluntate, est enim extra sphaeram voluntatis.

[2]) Hulsii Discuss. objectionum, p. II. p. 50. Animadvertebant AA. viri, non alios ex istis novitatibus provenire fructus, quam quod accrescentibus dissidiis et rixis in partes iret juventus, graviora studia vilescerent, adminicula ad S. ministerium necessaria negligerentur, recepta philosophia novis et periculosis principiis, theologia novis hypothesibus veteri partim explosa partim contemta commiscerentur.

[3]) Joh. Regius, Cartesius verus Spinozismi archytectus. Franeq. 1719. Dagegen Andala, Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Ibid. 1719. Walch, Einleitung a. a. O. S. 779.

für mehr als parador, was sie sein wollte, erklärt, da sie die ganze Theologie zu einer auf das Wort Gottes und die geistlichen Dinge angewendeten Philosophie herabsetze, und hatte sogar Antheil an dem gegen den Cartesianismus eingeschlagenen öffentlichen Verfahren.[1]) Dagegen war die Methode der Coccejaner zu eng mit den Eigenthümlichkeiten der reformirten Theologie verwachsen, um sofort dem kirchlichen Argwohn zu weichen. Die Föderalisten Heidanus, Burmann, Momma, Wayen, Witsius bilden eine ansehnliche Reihenfolge von den Zeiten ihres Meisters an. Und da jene philosophische Bildung zum Theil auf sie überging: so beschränkt sich ihr Interesse nicht darauf allein, daß sie das föderalistische Verfahren des Coccejus theils vereinfacht und gereinigt theils weiter ausgeführt und bis zur äußersten Künstelei übertrieben haben.

IV. Die späteren Föderalisten.

An der Vollendung dieses Abschnitts fehlt daher noch, daß wir die Gestalt kennen lernen, welche die Bundestheologie unter den Händen der eben genannten Schüler des Coccejus annahm. Wir unterscheiden dabei den philosophisch-gemischten und den reinen methodischen Föderalismus und werden an dem letzteren das gewöhnliche Schicksal einer Schulweisheit, die mit ihrem besonderen Eigenthum Alles leisten und lösen will, abermals erfüllt finden.

Abraham Heidanus[2]) verdient darum hier die erste

---

[1]) Die kirchlichen Cartesianer, wie Wittich und Heidanus, verleugneten diese Schrift, die Orthodoxen, Maresius, Voetius, Wolzogen bestritten sie, obgleich der Letztgenannte durch die Art seiner Entgegnung sich dem Vorwurf aussetzte, mit dem Angegriffenen gleicher Meinung zu sein. Ueber die Frage „ob die Göttlichkeit der h. Schrift aus Gründen der Vernunft bewiesen werden könne,“ wurde nachher noch auf den Universitäten zu Franeker und Utrecht vielfach disputirt.

[2]) Geb. 1597 in der Pfalz, wurde 1627 Prediger in Leyden und 1646 Professor daselbst. Ueber sein muthiges Auftreten gegen das Verfahren der Universitätsbehörde, die zuletzt seine Amtsentsetzung auswirkte, s. den Artikel in Herzog's Encyklopädie. Er starb 1678.

Stelle, weil er die doppelte von Cartesius und Coccejus ausgegangene Bildung wenn gleich mit Bevorzugung des ersteren Einflusses zusammen zu fassen strebte. Uebrigens ist er Einer von denen, die besser denken als schreiben können; scharfsinnige Consequenz entschädigt einigermaaßen für die stilistische Unbeholfenheit seines Werks.[1]) Fragt man, wie jene Vereinigung möglich war: so liegt die Antwort nicht mehr fern. In keinen Theil des Lehrbegriffs war der Föderalismus stärker eingedrungen als in den mittleren der Heilslehre, und dieser sollte Nichts weiter sein als die biblische Methodik der Soteriologie. Die rein objectiven Artikel gehörten weniger in diesen Bereich. Heidanus schließt sich daher in dem Abschnitt von den Bündnissen an vereinfachte Coccejanische Bestimmungen. Wie die Zurechnung der Sünde Adams aus der positiven Natur des Urvertrages gefolgert wird: so soll auch das Werk der Erlösung dahin verstanden werden, daß Christus der Welt in der Form des Bündnisses verliehen sei. Zwischen diesen Veranstaltungen steht der Mosaismus und wird daher treffend erklärt als eine wunderbare und höchst heilsame Verbindung des bloß gesetzlichen mit dem Gnadencharakter, welche nach dem Eintritt der Sünde die Gemeinschaft mit der Menschheit aufrecht erhalten habe.[2]) Nur diese Verwaltung der Testamente entsprach dem göttlichen Rathschluß. Das Föderalverhältniß mußte am Anfang universell und evangelisch mit der Verheißung auftreten, dann sich im Mosaismus volksthümlich und gesetzlich beschränken, weil die nächste Aufgabe der göttlichen Erziehung nur in solchen Grenzen gelöst werden konnte. Der Mosaismus des erwählten Volks soll gleichsam eine bestimmte Familie aus dem sündhaften und abgöttischen Geschlecht aussondern und zum Dienste Jehova's verpflichten. Drei Bestandtheile einigten sich in der

---

[1]) Abr. Heidani Corpus theologiae christianae in XV locos digestum. Lugd. 1686. Walch. Bibl. theol. sel. I, p. 223.

[2]) Heidani Corpus Tom. II. De foedere gratiae ejusque dispensatione p. 4. 14. In Mosaismo admirabilis duorum testamentorum combinatio atque mixtura, ita tamen ut lex evangelium non aboleverit.

Mosaischen Stiftung: das Sittengesetz als Ausdruck der göttlichen Heiligkeit und der ebenbildlichen Menschennatur, die Ceremonie als Vorzeichen der Zukunft und die Strafbestimmungen; aus dieser gemischten Institution machte das Volk nur eine Anleitung zur Werkheiligkeit, indem es die evangelischen Vorzeichen übersah.[1]) In dieser Art vereinfacht Heidanus die Coccejanische Construction. Er benutzt aber auch die ganze Strenge des Bundesbegriffs, um der eintretenden Gnade der Versöhnung ihren rechtmäßigen Boden zu sichern, und wenn wir, sagt er, keine wirkliche Genugthuung, wie das Pactum sie fordert, durch Christus geschehen denken: so wird auch das Wesen des Testaments, auf dem alle christliche Hoffnung ruht, erschüttert.[2]) Aber so unbedingt das Verdienst Christi innerhalb der göttlichen Absicht und Veranstaltung gilt: so wenig Werth hat es außerhalb dieser Grenzen; es ist müßig, seinen Tod für Alle hinreichend zu denken, während er nur für Einige, die in Christus dem Träger ihres Heils vor Gott dargestellt werden, wirksam werden sollte. — Besonders ausführlich wird die Lehre von der Berufung durchgegangen und Gelegenheit gesucht, die scharfe confessionelle Abhängigkeitstheorie gegen Pelagianismus und Arminianismus zu verfechten.[3]) Die Rechtfertigung aber spricht nur den wahren Sinn evangelischer Hingebung aus. Schon in den Protoplasten, in Kain und Abel, in Isaak und Ismael kämpfte das aufrichtige Schuldbewußtsein mit der Selbstzufriedenheit; späterhin siegte völlig das Bemühen, sich in das gesetzlich scheinende Gewand einer nicht vorhandenen Tugend zu kleiden. Dieser Gang verbunden mit den endlosen Verderbnissen des Pharisäismus und der Werkheiligkeit lehrt, daß

---

[1]) Heidani Corpus II, p. 4 sqq.

[2]) Ibid. I, 441. II, p. 103. Si enim verum est, Christum non vere satisfecisse pro peccatis, tota religio alium vultum induit atque alio fundamento inaedificatur, quam quod positum est ab apostolis. Aliud plane foedus gratiae comminisci oportet, aliam justificationem quam ex scriptura didicimus, imo alium Christum, alium sacerdotem, alium servatorem, aliam viam salutis addiscere.

[3]) Ibid. II, p. 226.

die Erfüllung des Evangeliums und der rechtfertigende Glaube ein gänzliches Absagen von allen eigenen Leistungen und Ansprüchen enthalten müsse.[1]) Doch ist kein Grund, auf bloßes Leiden das erlösende Verdienst Christi zu beschränken. Erst der Zusammenhang mit der sittlichen Gesammtthat des Gehorsams giebt dem Leiden seinen vollen Werth; auch ist ja mit der Gesetzeserfüllung Christi von Anfang an jene irdische Demuth und dienende Hingebung verbunden gewesen, welche nicht bloß dem allgemeinen ewigen Willen Gottes genügt, sondern in der sich das Amt des Mittlers und gehorsamen Vertreters bethätigen sollte, also mit dem Nothwendigen und Verbindlichen das Freie, mit dem Thätigen das Duldende und Hinnehmende.[2])

Soweit hören wir in Heidanus den entschiedenen Confessionalisten sprechen, und derselbe macht von der föderalistischen Erklärung einen doppelten Gebrauch, indem er erstens alle Gegensätze und Trübungen der vorchristlichen Frömmigkeit in den Bereich einer nirgends abgebrochenen Bundesgeschichte aufnimmt, und indem er zweitens das Erlösungswerk Christi durch die Rechtsform des Pactums, dem es Genüge leisten soll, genau bestimmt und sicherstellt. Dagegen am Anfang des Systems lehrt der philosophirende Dogmatiker, der Cartesianer, über Gott, Welt und Creatur. Die Theorie der Dreieinigkeit schrumpft zusammen, aber Heidanus hält sich lange dabei auf, die substantia cogitans, increata, independens zu erläutern. Denkende Substanz ist das absolute von Nichts abhängige Selbstsein, das einfache Sein an sich, der Grund jedes Accidenz, erhaben über alle Theilungen des Creatürlichen.[3]) Sie kann weder auf ein Anderes

---

[1]) Corp. II, p. 238 sqq.

[2]) Heidani Corp. II, p. 256. Ueber die reformirte Unterscheidung von fides justificans und fiducia drückt sich der Verfasser so aus: Fides justificans (h. e. credere in Christum mediatorem) praecedit justificationem, cum sit ejus causa instrumentalis, at fiducia de peccatis remissis sequitur justificationem, quia alias falsa convincitur; omnis nempe actus pendet ab objecto et dat essentiam actui, non actus objecto.

[3]) Corp. I, p. 63 ὁ ὤν nomen proprium Dei, quia non significat formam aliquam sed simpliciter ipsum ens. Nulla vero res creata est simpliciter

übergehen, noch von diesem Anderen in ihrer ganzen Reinheit gedacht werden. Die Definitionen göttlicher Eigenschaften liefern Surrogate einer niemals adäquaten Gotteserkenntniß, denn Allmacht, Allgegenwart und Unendlichkeit suchen ihr Maaß an Ort und Zeit und sollen doch hier erst gelten, indem sie jedes Maaß hinter sich lassen. Selbst die wichtige Unterscheidung von Substanz und Leben Gottes hebt sich wieder auf, weil sein Leben keine besondere Regung und nichts Anderes ist, als daß er als Wissender und Wollender sich und sein Wesen hat.[1]) Das Geschaffensein aller übrigen Dinge folgt unmittelbar aus ihnen selbst im Vergleich mit dem Absoluten, denn sie werden immer nur so gewußt, daß sie auch nicht sein können, an sich ist ihr Dasein unhaltbar und zweifelhaft und gewinnt erst Realität dadurch, daß es von dem Absoluten gesetzt ist. Ein Bindeglied zwischen der endlichen und unendlichen Wesensqualität liegt in der Natur der Menschen, dem zweiten Angelpunkt menschlicher Erkenntniß. In ihr tritt abermals das Sein als denkendes, als res cogitans auf. Wir selbst sind das vom Denken Untrennbare, kein Modus noch Attribut des Körpers, sondern dergestalt mit diesem verknüpft, daß das Denken von der Materie und örtlichen Ausdehnung unabhängig wirkt.[2]) Es bedarf keiner anderen Erklärung des göttlichen Ebenbildes, als welche sich aus der erhabenen Stellung des wahrhaften Menschenwesens ergiebt. Die denkende Seele als die Quelle der „einfachen Apprehensionen" wird nicht durch Erfahrung und Steigerung creatürlicher Vollkommenheit zu Gott hingeleitet, sondern unmittelbar ergreift sie die Idee des Unendlichen und findet das Urgepräge des ihr selbst eingedrückten Siegels. Ein unbegrenztes Verlangen treibt sie nach dem Genusse des höchsten

---

ens, sed est tale aut tale ens tali aut tali praeditum forma. P. 66 Extensio et cogitatio nobis ideam duplicis substantiae nempe extensae et cogitantis exhibent. — Substantia cogitans increata independens est Deus, cujus ideam nobis inesse percipimus.

[1]) Ibid. p. 84. 86. 92.

[2]) Corp. I, p. 323. Quod non potest a cogitatione distingui nec a nobis ipsis separari, illud ipsum sumus.

Gutes; in dieser Qualität muß sie geschaffen sein und zwar Gott ähnlicher nach der ethischen Seite, also weise und gerecht, als nach der andern ihres durchaus beschränkten Wissens. Raubt man ihr diese geistige Angehörigkeit oder setzt sie herab auf das bloße Vermögen, ein Göttliches zu fassen und ihm zu folgen: so ist diese Annahme einer bloßen Natürlichkeit, welche Nichts ist und nur Alles werden kann, der erste Schritt zu Pelagianischer Verirrung.[1]) An dieser Stelle begünstigt der philosophische Standpunkt des Verfassers sein Dogma. Gott ist actu was er ist, der Mensch kann es ursprünglich nicht bloß potentia gewesen sein, wenn nicht das positive Verhältniß zwischen Beiden zerstört werden soll. Die Herabsetzung des denkenden Menschengeistes auf bloße inhaltslose Potentialität würde die Folge haben, daß auch dessen Antheil an der Idee des höchsten Gutes, nach welchem der Geist doch ein unendliches Verlangen trägt und in der er allein Befriedigung findet, nur nach Maaßgabe äußerer Anregung vorhanden wäre. Nach der vorangegangenen Entwicklung wäre dies ein speculativer Irrthum, der Verfasser aber bezeichnet es als dogmatischen, weil er dogmatische Folgerungen anknüpfen will. Aber auch der Traducianismus wird nach solchen Prämissen zu einer haltungslosen Fiction. In der Seele, die weder selbst aus der Generation entspringen, noch ein anderes Seelisches aus sich erzeugen kann, tritt ein unmittelbar Geschaffenes in's Dasein und verbindet sich bei der Zeugung so innig und hypostatisch mit dem leiblichen Organismus, daß die dem letzteren anhaftende und krankheitsähnlich fortgepflanzte sündhafte Qualität den ganzen Menschen ergreifen muß.[2]) Die Unlauterkeit dringt von Außen herein, aus dem leiblichen Gefäß in das von diesem eingefaßte Denken und Wollen. Die Erbsünde stellt also nur die enge natürliche und persönliche Vereinigung beider Theile dar, die aber gleichwohl ihrem Wesen nach geschieden bleiben, so daß die Leugnung der psychischen Unsterblichkeit einer Leugnung der Seele selber gleich-

[1]) Ibid. 334—44.

[2]) Ibid. l. c. I, p. 454.

kommt, während für die Auferstehung des Leibes erst besondere Gründe theils der inneren Angemessenheit theils der Offenbarung gesucht werden müssen.[1])

Heidanus ist endlich Supralapsarier, keineswegs aus religiöser Schroffheit, sondern um dem falschen Fürsichsein des Creatürlichen außer Gott, das er als tiefsten Irrthum der Arminianer in's Auge gefaßt hatte, jeden Vorwand zu entziehen. Das höchste Wesen ist allwissend und allmächtig, doch nicht allwollend noch indifferent gegen verschiedene Willensacte; kein Gutes noch Wahres ist im göttlichen Intellect aufgetreten, ehe es der Wille irgendwie fixirt und auf einen Endzweck bezogen hat. Fragt man nun, wie wurde das menschliche Geschlecht dem mit dessen Idee schon gegebenen ja dieser vorangehenden Willen gegenständlich? — als noch nicht geschaffenes, oder als noch nicht verderbtes oder als schon sündhaft gewordenes und nach dem Fall? so enthält nur die erste Antwort begriffliche Wahrheit, jede andere hebt die Antecedenz der göttlichen Freiheit auf und flicht das Allbestimmende trügerisch in den endlichen Proceß des schon Bestimmten hinein.[2]) Die gesammte ethische und finale Richtung des Schöpfungswillens und der Vorsehung stellt sich daher unter den Namen der Prädestination. Der Sündenfall bleibt nothwendig Folge, nicht Voraussetzung derselben, auch wenn er permissiv ausgesprochen wird. Es soll nur einen analytischen Sinn haben, wenn dann Heidanus die Prädestination in einzelne Acte auseinanderlegt, so daß sie zuerst die Erschaffung des Menschen zu entgegengesetzten und nur in der göttlichen Ehre vereinbaren Endzwecken verordnet, dann das Moment einer von Rechtswegen verdammenden geschlechtlichen Sünde

---

[1]) Ibid. II, p. 552.

[2]) Heidanus stellt I, p. 217 drei reformirte Ansichten neben einander (Statuit praedestinationis objectum humanum genus nondum conditum, — 2. conditum quidem sed nondum corruptum, — 3. conditum et corruptum) und vertheidigt dann das alleinige Recht der ersten. Conf. ibid. p. 367. Fatum Christianum 1. active consideratum ipse Deus, 2. passivum res ipsae, 3. fatum relative sumitur pro ordinata connexione rerum, caussarum et effectuum. Respectu nostri fortuitum et contingens dici potest. At Deus elegit tales caussas contingentes.

afnimmt und endlich, — welches Letzte man nie mit der ganzen
'orherbestimmung verwechseln darf, — aus Erbarmung zu Gun-
:n Einiger unter den Gefallenen entscheidet. Man irrt auch,
enn man die Zulassung des Bösen und der Sünde als rein
:gatives Verhalten faßt; der Wille hat einen Antheil auch an
:m scheinbar Freigegebenen, weil die Sünde da mit Nothwen-
gkeit erfolgt, wo die Vorsicht ihren gnädigen Beistand zurück-
eht. Es ist ein Unterschied zwischen dem Wollen eines Bösen
velle malum) und dem Bösewollen (velle male); dem Einen ist
is Böse nur gegenständlich, dem Anderen inhärirt es als Rich-
:ng und Art, jenes also ein auf das Andere übergehender, dieses
n rückwirkender Act. Mag im Menschen meist Beides verbun-
:n sein: so fordert doch die absolute Stellung Gottes, das Böse
 dieser reinen Gegenständlichkeit zu kennen, daß es ein Geschehen
:, welches anderem Geschehenden dient und anhaftet und damit
ifhört rein böse zu sein.[1])

Diese Auszüge zeigen die Stellung des Heidanus, der in
:wissen Hauptstücken von seinen Vernunftprincipien unbefangen
iebrauch macht, in andern wieder die Förmlichkeiten der zweiten
chule sich angeeignet hat, also eklektisch in der Mitte steht und
igleich als consequenter und idealistischer Supralapsarier Beach-
ng verdient. Ein Cartesianischer Einfluß läßt sich ohne Zweifel
ich weiter unter den eigentlichen Föderalisten verfolgen
ıd in den Aufstellungen über das Grundverhältniß Gottes zum
lenschen nachweisen; vorherrschend aber ergeben sich diese ihrer
blisch-ökonomischen und durch den Begriff des Bundes be-
:rrschten Methodik. Alle Anhänger dieser Schule sind fleißige
regeten, Freunde und Förderer der hebräischen Studien, zugleich

[1]) Heidani Corpus I, p. 383. Volitio ergo mala non est, qua quis vult
alum, sed qua quis male vel indebite vult aliquid contra praeceptum Dei.
uare cum Deo non sit prohibitum, velle ut malum fiat ipso permittente,
ıae ratio est, cur non licite id velle possit? Velle enim malum fieri, est
:tio voluntatis transiens non in malum suum, sed in malum alienum. —
:t cum non detur summum malum, sed omne malum habeat aliquid con-
ınctum boni, licet Deo velle, ut malum fiat ab alio permissione sua citra
ıstam facti sui criminationem.

Verehrer des Heidelberger Katechismus und zum Theil Ausleger desselben. Die Bibel wird unter ihren Händen ein feines Gewebe, in welchem die Fäden kaum sichtbar hin und herfließen, ein künstlicher historisch gegliederter Complex auf einander bezüglicher Vorgänge und Aussprüche. Die Thatsachen des alten Bundes weisen auf die offenbarenden Aussagen des neuen, die Facta des letzteren werden durch Declarationen des anderen eingeleitet, und wo Eins zum Anderen nicht passen will, bietet der Typus das allgefügige und jede Schwierigkeit überwindende Bindemittel. Die Anwendung der Methode konnte jedoch verschieden ausfallen, sofern es entweder möglich war, das bundesmäßig bearbeitete biblische Material mit dem ganzen Inhalt des Dogma anzufüllen, oder vielmehr das gegebene System und Dogma mit föderalistischen Namen und Beziehungen zu durchschießen. Das Erstere hat beispielsweise Momma, ein unmittelbarer Schüler des Coccejus, mit dem mühseligsten Scharfsinn gethan, indem er zwar absah von den besonderen exegetischen Einfällen seines Meisters, dessen Verfahren aber desto ausschweifender befolgte.[1]) Sein Werk ist eine vollständige biblische Geschichte, Archäologie und Symbolik, aber gesättigt mit dem Dogma. „Der Zustand der Kirche" zerfällt in eine dreifache Oekonomie, der Patriarchen, des Alten und des Neuen Testaments, oder in eine vorgesetzliche, gesetzliche und nachgesetzliche also vollendet evangelische Abtheilung. Jede Periode eröffnet sich mit einer testamentarischen Declaration, gleichsam mit einer Scene, die natürlich bei der Mosaischen Stiftung, als der Engel, nicht Gott selbst, zu Moses redete und ihn geistlich vernehmen ließ, was nachher in den Tafeln sichtbarlich niedergelegt wurde, — am Meisten in plastischer Lebendigkeit dargestellt werden konnte.[2]) Eine ähnliche Weihe ruht auf den Einzügen nach Aegypten, in's Land Moab und Kanaan, und es darf

---

[1]) Wilh. Momma, De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti Veteris ac denique Novi, zuerst Amstel. 1673. 2 tomi. Mir liegt die vierte Ausg. Basil. 1718 vor, woraus ersichtlich, wieviel das Buch gelesen worden.

[2]) Momma, l. c. I, p. 147.

uns nicht wundern, wenn überall auch die sacramentlichen Abzeichen des Bundes hinzugefügt sind. Auf die eigentlichen Stiftungsacte folgt dann das Zuständliche des Cultus, Regiments und der Cäremonie sowie die historischen Mittelglieder, und hier hatte die bildliche Erklärung den weitesten Spielraum. Momma liefert ein langes Verzeichniß seiner typischen Personen, Thiere und Sachen, und es ist unglaublich, wieweit er die Vergleichung zwischen Joseph und sogar zwischen Simson und Christus treibt.[1]) Der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist ein Abbild des Leibes Christi, denn dieser verhüllte durch sein spätes Erscheinen den früheren Gläubigen den vollen Antheil an der Gnade, sowie ebenso durch seine Aufopferung also die Zerreißung des Vorhangs der ganze Genuß des Heils enthüllt und zugänglich gemacht wurde.[2]) Das Bundeszelt bezeichnet ebenfalls die Leiblichkeit Christi und zugleich den geistigen Tempel der Gemeinde, das Allerheiligste den dritten Himmel, der Rauch des Altars das Gebet. Der Leser wird an den Brief des Barnabas erinnert, und welche rückwirkende Gewalt gewissen Stellen des Römer-, des ersten Korinther- und Galaterbriefes beigelegt wird, brauchen wir nicht zu sagen. Der zweite evangelische und ebenfalls an den historischen Gestalten verlaufende Theil schaltet die dogmatischen Excurse ein und bringt dabei, wie wir nicht verkennen, auch interessante Fragen zur Sprache,[3]) wie denn überhaupt in solchen Schriften der Anfang zu biblisch-theologischen Arbeiten im neueren Sinn gegeben war.

Bei der Mehrzahl jedoch tritt mehr der andere oben er-

---

[1]) Ibid. p. 279. Simson ab utero fuit sanctus et separatus Domino, etiam Christus — Simson leonem laceravit, Christus leonem rugientem — Simson maxilla asini percussit hostes, Christus contemptibilibus armis, sudore et sanguine, inimicum et vindicem abolevit — Simson portas Gazae abstulit, Christus portas inferni — Simson locutus est aenigmata, Christus aperuit os in parabolis.

[2]) Ibid. p. 166. 67.

[3]) Z. B. II, p. 145 De tacita Christi pueritiae historia, p. 203 De causa miraculorum a Christo patratorum, p. 242 De conciliatione evangelistarum circa tempus comesi paschatis, p. 285 De testamenti Novi substantia.

wähnte Fall ein, daß der systematische Zusammenhang bewahrt und nur die genaue Ausführung von der Sprache des Föderalismus entlehnt wird. Wir halten uns an Franz Burmann,[1]) den Schwiegersohn des Heidanus, einen wohlredenden, verständigen und sehr geschickten Schriftsteller, der alle Schwierigkeiten seiner Aufgabe in nicht geringem Grade beherrscht. Die Schule, der er angehörte, durfte ihn als Muster hinstellen, so vollkommen hat er deren Schematismus durchgeführt.[2]) Ihm ist die ganze Theologie nur Betrachtung der göttlichen Oekonomieen. Daher ist erstens zu handeln von deren Ursprung, Princip und Ursache, also von Gott, dem Decret und der Schöpfung nebst Folgesätzen, zweitens von der Verwaltung der Anstalt durch ein erstes Bündniß der Natur, das aber sogleich verletzt und antiquirt wird, und durch ein anderes der Gnade nebst deren theils alten theils neuen und vollchristlichen Erscheinungen, drittens von der Vollendung der göttlichen Wege in der Zukunft. Jeder Abschnitt gliedert sich weiterhin nach Art und Mitteln der Institution. Die Abhängigkeit von Coccejus zeigt sich verbunden mit einer gelungeneren und gleichmäßigeren Ausführung des Entwurfs. Der Standpunkt der Natur und der Werke giebt Burmann Gelegenheit, von einer natürlichen Nothwendigkeit der Religion und von einer solchen Vernünftigkeit der Gottesidee zu sprechen, welche den Atheismus einer Aufhebung des geistigen Menschenwesens gleichstellt; das Bedürfniß der Offenbarung bleibt dennoch stehen.[3]) Das zweite Buch macht den Uebergang zum Gnadenverhältniß und bezeichnet die allgemeinen Zwecke der Oekonomie. Hier also der ebenbildliche Mensch mit seiner ursprünglichen Bestimmung, dort das Anerbieten Gottes und die Sendung des Erlösers, zwischen Beiden der Abfall des Menschen, der nunmehr von dem Wege der Werk-

---

[1]) Geb. zu Leyden 1632, seit 1664 Prediger und Professor zu Utrecht, gest. 1679.

[2]) Fr. Burmanni Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum. Tom. I. II. Traj. ad Rhen. 1671, dann oft wiederholt zu Genf, Bremen und Franeker.

[3]) Burm. Tom. I, p. 91. 92.

thätigkeit ablassen mußte. Aber dieser zweite Gnadenvertrag hatte von dem Protevangelium an ein langes Zeitalter der Verheißung und des Gesetzes zu durchleben, ehe er völlig in die Erscheinung trat, und es kommt nur darauf an, die nöthigen Abzeichen der göttlichen Institution, welche den höchsten Rathschluß vermitteln soll, überall nachzuweisen.[1]) Diese Kennzeichen müssen dem Wesen des Testaments entsprechen. Burmann hebt in den drei Stufen des foedus gratiae die Merkmale des offenbarenden Worts, des Sacraments und des wirklichen Daseins der Kirche hervor, welche von geringem Umfang zu größerem emporwächst. Anfangs erschien die Kirche familienhaft beschränkt, — Kain und Abel, Ismael und Isaak repräsentiren den frühen Zwiespalt einer patriarchalischen und ethnisirenden Richtung, — dann volksthümlich gegründet und umschlossen, zuletzt auseinandergehend in die äußerlich unbegrenzte Anzahl der Berufenen; nach solchen Abstufungen erweitert sich die menschliche Gestaltung des Bundes.[2]) Als offenbarendes Wort wird zuerst die Stimme Gottes und der ältesten Glaubensüberlieferung, später das Gesetz und das Orakel und die prophetische Eröffnung, endlich die neutestamentliche Rede und Aufzeichnung vernommen.[3]) Sacramentliches als Zeichen der Verpflichtung und der Bürgschaft des göttlichen Beistandes darf schon im Lebensbaum, der Arche und dem Regenbogen, im Durchzug durch das rothe Meer, der feurigen Wolke und ehernen Schlange wie in der Beschneidung und dem Passah anerkannt werden, obgleich diese Vorbilder sämmtlich dem Vollgehalt der beiden letzten Sacramente weichen müssen.[4]) Die Verfassung nicht minder hat

[1]) Burm. Synopsis I, lib. 3, De oeconomia foederis gratiae sub promissione.

[2]) Conf. ibid. I, p. 571. 735. Das Kirchliche hat sich nirgends ohne Profanation und Abfall erhalten können, und Abraham schon erscheint als Reformator.

[3]) Ibid. p. 543. 714.

[4]) Dabei wird aber der reformirte Sacramentsbegriff zum Grunde gelegt. Tom. II, p. 318. Genus sacramenti est signum, non actio ut male Lutherani. Quaecunque enim actiones hic concurrunt, non alium quam significandi usum habent. Cumque omne signum vel naturale sit vel voluntarium, idque vel ab hominibus vel a Deo institutum, ad postremum genus referuntur sacra-

sich im ersten Zeitalter als Familienordnung, im zweiten als priesterliche Theokratie, im dritten als freie Gemeinschaft dargestellt. Darauf folgt noch die Entwicklung des Cultus, die wir schon kennen, die aber hier sehr geschickt bis zur freien Anbetung im Geist verfolgt wird. — Ist nun der Verfasser auf diese Weise bis an die Schwelle des erfüllten Evangeliums gelangt: so blickt er auf den Uranfang zurück; der geistige Bezug des neuen auf den ältesten Standpunkt bezeichnet einen der wichtigsten Gedanken des Föderalismus. Es soll ausgesprochen werden, daß der Anfang wie das Ende nur Glauben und Gnade, sei es der Gegenwart oder der Zukunft, als Bundesmittel enthalten, ohne gesetzlichen Dienst und Cäremonie, und daß die Schranken und Lasten der Legislation aus Gründen der Zucht im Mosaismus hinzugekommen sind. Hieraus folgt aber, daß die bloße Theilung des Alten und Neuen Testaments dieser Anschauung der biblischen Oekonomie nicht ganz entsprach, sondern der Organismus vielmehr in drei Theile zerfiel, deren zweiter den ältesten darum ablöst, um den dritten zweckmäßig vorzubereiten und damit auch den ersten indirect zu bewahrheiten. Wird der Mosaismus im engeren Sinne Altes Testament genannt: so ist dies nach Burmanns Erklärung, der sich in diesem Punkte anders als Coccejus wendet, eigentlich das veraltete und zur Auflösung bestimmte, nicht aber der alte Bund überhaupt, welcher mit Adam beginnt und seine Gnadennatur erst klarer dann dunkler und endlich in voller Klarheit

menta, quippe a Deo singulari consilio instituta. Cumque rursus ex signis voluntariis alia sint *μνημονευτικά* sive rerum praeteritarum monumenta, alia *σημαντικά* et res praesentes designantia, alia *προσημαντικά* et rerum futurarum praenuncia, quas vel simpliciter adumbrant et significant, vel signaculo quodam obsignant et tradunt, denique signa alia visu alia aliis sensibus cum externis tum internis percipiantur: omnes signorum horum perfectiones comprehendunt sacramenta, cum non nuda signa sed sigilla sint eaque visibilia, quod genus signorum praestantissimum est, res praeteritas praesentes et futuras non solum memorantia et per analogiam significantia sed et obsignantia et per substitutionem dato pignore ac arrhabone exhibentia et confirmantia.

geoffenbart hat.[1]) Wir sehen, unsere Theologen haben den Paulus gründlich studirt und sich das vierte Kapitel des Römerbriefs nebst dem ὁ νόμος παρεισῆλθεν nach Kräften zu Nutze gemacht: aber was der Apostel mit großartigem Seherblick hingeworfen hatte, verlor unter den Händen schematisirender und Alles gleichmachender Systematiker ein gutes Theil seiner idealen Wahrheit.

Nach unserer Meinung hat durch die angegebene Dreitheiligkeit das vorliegende System seine haltbarste Form und Fassung gewonnen; es ist losgekommen von der gesuchten Anlage des Coccejus, welcher zwei Haupttheile unterschied, dann aber alle nachfolgenden Bundesverhältnisse und selbst das evangelische unter den Namen von Antiquirungen des ursprünglichen stellte. Auch diese bessere Gestalt nöthigt uns zu fragen, ob nicht das Dogma von der Menge der historisch-biblischen Figuren erdrückt werde. Der erste Hauptabschnitt (De origine seu principio et causa foederis) erlaubte die unverhüllteste Lehrbestimmung, denn Gottes Wesen, die Trinität, das Decret und die Schöpfung liegen jenseits aller Oekonomie.[2]) Dem steht die Auseinandersetzung des Verdienstes Christi und seiner erlösenden und vollendenden Wirkungen darum gerade gegenüber, weil das Dogma in die historische Erscheinung ganz eindringt und von ihr befriedigt wird, so daß die Soteriologie alle Seiten der Bundesvorstellung in sich aufnehmen kann. Der mittlere Raum aber zwischen dem absolut vorhistorischen und dem absolut historischen Stück der Offenbarung wird

[1]) Burm. Synops. I, p. 583. Vetus Testamentum dicitur non tam ob prioritatem temporis quam antiquationis et abrogationis respectu, qua evanescere debuit, quo respectu Novum ipsi opponitur. Das A. T. im ökonomischen Sinne (foedus gratiae sub lege) hat daher erst mit der Verleihung der Erbschaft an Israel, der alte Bund aber mit dem ersten Menschen seinen Anfang genommen.

[2]) Ueber den Zusammenhang von Schöpfung, Erhaltung und Concursus drückt sich der Verf. I, p. 323 so aus: Quatenus enim esse creaturarum e nihilo producitur, jussio illa Dei est creatio, quatenus essentia earum continuatur, est conservatio, quatenus vero Deus illam conservat et continuo quasi reproducit cumque mutuo illo rerum et actionum inter se nexu et dependentia, quam Deus inter illas esse voluit, ut unum sit per et propter aliud, tum volitio et jussio illa Dei appellatur concursus.

durch einen dünneren Faden des Dogma's zusammengehalten und drohte überladen zu werden mit dem von Burmann und Anderen angehäuften biblischen Material. Gleichwohl bewährte sich gerade an dieser Stelle die eigenthümliche Gefügigkeit der Bundesidee. Wie früher die executio decreti den lebendigen Exponenten der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen bildete: so jetzt die administratio foederis, und diese spricht die Pflege des religiösen Bandes concreter aus als jene. Die Bundesidee umkleidet das geheime Decret der Erwählung und benimmt ihm seine äußerliche Härte, jedoch ohne es umzustoßen und ohne den Unterschied zwischen dem göttlichen Vertrag im Großen und dessen besonderer Verwirklichung an den Einzelnen verschwinden zu machen. In ihr ist der Mensch gedacht als bundesfähig und bundesbedürftig, Gott aber in seiner Freiheit und Güte, welche an die Stelle des einen unbrauchbar gewordenen Verhältnisses ein anderes setzt; auch die Sünde zerreißt nicht den Proceß, sondern schiebt ihn nur von einer Stelle zur anderen.[1]) Endlich schwebt schon über dem ersten alttestamentlichen Gnadenbündniß Christus in unsichtbarer Gestalt als Bürge und Mittler; ihm und seinem dereinstigen menschlichen Gehorsam ist der Preis zuerkannt, das Haupt des auserseheneu Glaubensvolkes zu sein.[2]) Der Darsteller behielt also vom ersten Eintritt der Religion alle dogmatischen Factoren in Händen und hatte Gelegenheit, die Lehren von Gott, dem Menschen und dem Erlöser auch da fortzuleiten, wo sie nicht in systematischer Gedankenform auftreten konnten, wie dies denn auch von Burmann consequent geschehen ist. Auch in dem neutestamentlichen Abschnitt macht derselbe von den Vortheilen seiner Methode Gebrauch, indem er das Zusammengehörige verbindet, statt es durch scholastische Distinctionen zu scheiden. Namentlich soll jede Trennung des lei-

---

[1]) Burm. Synops. I, p. 473. De foederis operum antiquatione per peccatum. Die Folge bestand nicht darin, daß Gott nun von seinen Forderungen abließ, sondern daß die Gnade hier anknüpfen konnte.

[2]) Ibid. p. 489. De sponsione. Pactum mutuum inter patrem et filium, quo pater filium dat ut λυτρωτήν et caput populi praecogniti, et filius vicissim se sistit ad ἀπολύτρωσιν hanc peragendam.

denden und thätigen Gehorsams Christi wegfallen, weil beide Theile erst das Ganze des mittlerischen Verdienstes ausmachen.[1]) Der Segen der Berufung, Rechtfertigung und Heiligung erhält den Namen der äußeren und inneren Wohlthaten Christi. Es gehört zu den üblichen Combinationen der Schule, daß die Wunderkraft Christi auf die des Moses zurückbezogen und dessen Opfer an das des Melchisedeck und Aaron angelehnt wird. Wenn Burmann den Täufer Johannes der Sache nach zum neuen Bunde rechnet und seinen Dienst als völlig evangelisch ansieht: so folgt er nur dem Urtheil der ganzen älteren Theologie. Auch wünschten gerade die Föderalisten den Scheidepunkt des Alten und Neuen Testaments genau festzustellen und dachten dabei entweder an die Geburt Christi, oder an dessen Todesaugenblick, oder an das Jahr des öffentlichen Auftretens, ja sogar an die Ausgießung des Geistes. Den Meisten gefiel die erste Grenzbestimmung; die Ankunft des Herrn im Fleisch sollte den Uebergang sachlich und zeitlich fixiren, die Thätigkeit des Johannes also noch diesseits dieser Grenze fallen.[2]) Echt reformirt erklärt Burmann sich über die sittlichen Wirkungen aller mit der Menschheit geschlossenen Verträge. Da Lohn und Strafe gleichsam contractlich ihnen zur Seite stehn: so haftet an den sittlichen Handlungen nothwendig ein Interesse an dem Endziel der Seligkeit; Vernunft und Gewissen erhalten dadurch ihren Nachdruck theils der Anklage theils der Ermunterung.[3])

Das Ziel der Bundestheologie war erreicht, wenn Dogma und Bibelstoff vollständig föderalisirt, d. h. die ganze Offenbarung in die Stufenfolge göttlicher Vertragsbestimmungen aufgenommen waren, die zwar nach Inhalt und Geist von einander abweichen, in denen aber die Kennzeichen des göttlichen Antrages und der

---

[1]) Burm. Synops. II, p. 85. Nec dirimenda obedientia ejus activa et passiva. Utramque enim nostro nomine debuit, tum vitae tum mortis obedientiam. P. 199. Non sine aliqua vocum discordia obedientiam Christi in activam et passivam distingui.

[2]) Ibid. II, ab init. van der Wayen, Summa theol. christ. p. I, p. 329.

[3]) Burm. I, p. 325.

Declaration, der aufgestellten Bedingung und Verheißung und endlich des Zeichens oder Sacraments stets wiederkehren. Burmann und der ebenfalls sehr vielgelesene Joh. Braun[1]) haben dieses Ziel erreicht. Andere wie Johann van der Wayen und Hermann Witsius bewegen sich in einfacheren Formen. Der Erstere erklärt das Testament für eine rechtlich dargelegte und gotteswürdig eröffnete Bezeugung des göttlichen Willens (testatio mentis), so daß alle Vollziehungen des Bündnisses mit dem Ruhme Gottes endigen müssen, als dem Inbegriff und Abglanz absoluter Vollkommenheit. Derselbe Wayen streitet gegen Spinoza, indem er selber sich sichtlich an Cartesius anschließt. Aus dem Begriff des Absoluten sammt der Nothwendigkeit seines Denkens und Wollens soll folgen, daß alle Einzelwesen nur Modificationen der unendlichen Substanz seien. Nein, antwortet jener, das Denken ist ein substantieller Act; der endliche Geist, der die Idee Gottes nie erreicht, sowie sie von keiner Vorstellung eines endlich Ausgedehnten oder Denkenden erreicht wird, ja der sich selber nicht völlig begreift, muß folglich substantiell von Gott verschieden sein. Und ebenso das Ausgedehnte verhält sich nicht als Attribut oder Modus zum Absoluten, sonst müßte dessen Idee aufgehoben werden, wenn jenes hinweggedacht wird. Das Ausgedehnte ist erkennbar ohne Zutreten einer anderen Erkenntniß, darum ein Sein für sich. Sollen Ausdehnung und Materie für Attribute Gottes gelten: so wird damit etwas Unbewußtes in ihn eingetragen. Dazu kommt, daß der Begriff der Ausdehnung, welche Spinoza als allgemeine Substanz vorstellt, nur der Abstraction angehört, also auch das unendliche Sein, welchem jene beiden Attribute der extensio und cogitatio beigelegt werden, als ein lediglich gedachtes, nicht außerhalb des Verstandes existirendes erscheinen würde. Diese Polemik[2]) verfolgt mit Genauigkeit Spinoza's Propositionen und

[1]) J. Braunii Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae. Amstelod. 1688. 1691. Francof. 1692. 1702. Auch dieses Werk verräth den Einfluß der Cartesischen Philosophie und wurde von manchen Zeitgenossen sogar des Sabellianismus beschuldigt.

[2]) Es verdient Erwähnung, daß damals die schroffe Decretenlehre für Gegner

zeigt den Abstand, welcher auch für die philosophisch freier denkenden Theologen, die vor Cartesius keineswegs zurückschraken, zwischen diesem und Spinoza obwaltete.

---

der reformirten Orthodoxie einen Anstrich von Spinozismus gewinnen konnte. So wurde von Limborch, Theol. christ. lib. II, cp. 15, p. 92. 93, dem Burmann vorgeworfen, daß er Synops. theol. lib. I, cp. 25 den Abschnitt von der Allmacht aus Spinoza's Cogitat. metaphys. cp. 9 fast mit denselben Worten entlehnt habe. Er tadle hier nämlich diejenigen, welche leugneten, daß im ganzen Umfange des Daseienden und Werdenden einige Dinge zum höchsten Decret im Verhältniß des Möglichen, andere des Unmöglichen, wieder andere in dem des Nothwendigen stünden, da ja alle auf gleich unbedingte Weise von jenem abhängen müßten. Dies aber sei eine irrige und Spinozistische Consequenz. Denn wenn man auch diese Abhängigkeit vollständig einräume: so folge doch keineswegs, daß dadurch die im Wesen der Dinge gegebenen Unterschiede vernichtet werden. Einige können oder müssen von Gott verordnet sein, andere nicht. Der an sich seiende Gegensatz des Möglichen, Unmöglichen und Nothwendigen bleibt stehen, und Gott kann ihn so wenig aufheben, als er den contradictorischen Widerspruch zu annulliren vermag. Und wenn Burmann hinzufügt, daß ja Gott im Stande gewesen, eine andere Naturordnung zu schaffen und dem entsprechend auch andere Begriffe uns einzuprägen: so geht eine solche Annahme ganz in's Leere. Das höchste Wesen Gottes erlaubt nicht, daß wir die Bedingungen des Seins und Denkens, wie sie sind, von ihm und seiner Vollkommenheit trennbar vorstellen. Die Ausführung Burmanns läuft darauf hinaus, daß die gesammte Welt des Daseins und der Vorstellung nebst allen Erfolgen schlechthin dem Decret unterworfen und aller Zusammenhänge der Freiheit oder des Zufalls beraubt wird. — In der letzten Folgerung hatte Limborch offenbar Recht, da Spinozismus und reformirter Determinismus bei abstracter Anwendung schließlich mit derselben Aufhebung der Freiheit und Contingenz endigen. Allein er übersah den ganz verschiedenen Ausgangspunkt beider Theorien. Burmann wollte gewiß nicht die Gesammtheit der endlichen Dinge aus der göttlichen Substanz als Modificationen ihrer Attribute mit Nothwendigkeit ausfließen lassen, sondern aus der absoluten Freiheit Gottes leitete er sie ab. Das Decret ist so frei, daß alles außerhalb Bestehende schlechthin unfrei erscheint, folglich auch keine Grenzen der Möglichkeit, keine Gründe eines bestimmten Soseins in sich tragen kann. Man darf auch in ihnen nichts Nothwendiges anerkennen, das mit dem Wesen des höchsten Urhebers stehen oder fallen müßte, und dessen Anderssein das letztere aufheben würde. Denn ehe noch ein Widerspruch zwischen der freien Willensbestimmung Gottes und seinem Wesen möglich wird, hat sich dieses schon in jener wiedergefunden und von ihr seine besondere Richtung empfangen. Von diesem Gesichtspunkte aus ließ sich Burmann vertheidigen, und so hat ihn der oben genannte van der Wayen in einer Dissertatio contra Clericum (vide Excerptum in Limborchi Theol. christ. edit. 3, p. 875) gerecht-

Der Andere, Hermann Witsius,[1]) hat sich als Gelehrter und besonders als Untersucher des apostolischen Symbols einen Namen gemacht. Er folgte in den Hauptpunkten Coccejus und Burmann ohne sklavische Abhängigkeit und systematische Künstelei; mehr noch benutzte er die Anleitung seiner Schule zu biblischen Specialforschungen und typologischen Erklärungen. Die Geschichte des Prophetismus von Henoch an bis zu den Prophetenstimmen der Evangelien und weiter bis in das patristische Zeitalter periodisch zu verfolgen, — wobei sogar die Frage über die Abfassung des Pentateuchs gegen Hobbes und Spinoza aufgenommen

---

fertigt, indem er sagt: Nucleus Spinozismi est, omnia ex natura Dei emanasse, ut aliter se tota rerum universitas per naturam Dei habere non potuerit, quam habet in praesenti, imo omnia esse Deum. Clarissimus Burmannus e contrario ab eo errore ita procul abest, tantus est libertatis divini arbitrii vindex, ut statuat per naturam Dei fieri potuisse, ut bis ter non facerent sex. Wenn der Eine das Universum zum Ausfluß der göttlichen Substanz mache, so im Gegentheil der Andere zum freien Product des Willens. Und Burmann habe ganz Recht, innerhalb des Wirklichen nichts Unbedingtes unmittelbar auf der höchsten Wesenheit Beruhendes zu statuiren. Es gebe auf diesem Gebiete keine ewigen Wahrheiten, sondern nur die Eine Wahrheit, daß Gott ist, was er ist und was er zugleich ex decreto sein will. Bei der unendlichen Darstellungsfähigkeit des göttlichen Willens (ibid. p. 879 quoniam Deus exprimibilis est, quantum placet, et sui copiam facere velle potest) habe keine Welt, auch nicht die jetzige, den Anspruch, daß sie, um der Natur ihres Urgrundes zu entsprechen, gerade so habe sein müssen. Wenn freilich B. so weit gehe, sogar die Nothwendigkeit der mathematischen Wahrheiten und Widersprüche zu leugnen: so sei das übertrieben, weil es sich hier nicht mehr um Sachen, sondern um Annahmen des Verstandes und der Einbildungskraft handle: 'aber diese Uebertreibung stelle B. gerade in den diametralsten Gegensatz zu Spinoza, statt ihn diesem anzunähern. — Hiermit endete die Debatte noch nicht, sondern Limborch antwortete in einer Defensio contra Johannis van der Wayen iniquam criminationem. Er zog indessen zurück, erklärte nur das Plagiat des Burmann aus Spinoza haben darthun zu wollen und begründete auf's Neue seinen Widerspruch gegen die ausgesprochene Ansicht.

[1]) Er war geb. 1636 und lehrte als Professor zu Franeker, seit 1675 zu Leyden, seit 1678 zu Utrecht. Sein Werk De oeconomia foederum libri IV, erschien zuerst Leovard. 1677, dann öfter. Von den übrigen Schriften sind außer den Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur. Fran. 1681, hervorzuheben: Miscellanea sacra. 2 Tomi. Lugd. 1695. edit. 2, meist archäologischen und historischen Inhalts.

wird,[1]) — die Antiquitäten der Stiftshütte zu untersuchen, die Zukunftsbilder des Daniel und der Apokalypse zu studiren, schien ihm eine würdigere Beschäftigung als die mit den theologischen Streitfragen der Gegenwart, wie er auch diejenigen glücklich preist, deren einfacher Glaube an Christum von jenen Schwierigkeiten ganz unberührt bleibe. Historische Geschicklichkeit zeigte er darin, daß er in einer Geschichte der Donatisten die damals geläufige Parallele zwischen Donatismus und Protestantismus abwies und zeigte, wie viel gerechter vor Zeiten die schlechte Sache der Donatisten von den Katholiken behandelt worden als gegenwärtig die gute Sache der Evangelischen von der Römischen Partei.

Die häufige Wiederholung des föderalistischen Schema's mit allen seinen oft so gewaltsamen Folgerungen mußte mit der Zeit ebenso ermüdend wirken wie das der bisherigen Scholastik. Der Körper, den man so kunstvoll verbunden hatte, löste sich wieder, und gewisse einzelne Bestandtheile schienen eine besondere Pflege zu fordern. Einige hielten sich an das biblisch-prophetische Element, von Gürtler, Vitringa und van Til[2]) wurde eine eigene prophetische Theologie ausgearbeitet. Es war nicht genug, daß damals die Apokalypse nach Vitringa's Beispiel auf fernliegende Ereignisse bis zum Dortrechter Concil gedeutet wurde, die Theologia prophetica von Gürtler geht noch weiter, indem sie durch das bunteste Stellengemisch einen Apparat prophetischer Aussagen zu Stande bringt, um aus diesem die ganze alte und neuere Geschichte, das Auftreten des Islam, die Erhebung des Papstthums und die Spaltung des Protestantismus heraus zu er-

[1]) De prophetis et prophetia, Miscell. I, p. 102, An Moses auctor Pentateuchi. Vgl. auch die beiden Inauguralreden: De vero theologo und De theologo modesto, Miscell. II, 850. 865. p. 911 und dazu ibid. p. 756: Atque hinc est quod saepe animo mecum cogitaverim, felicissime fortassis cum iis hominibus agi, qui non cognoscentes nisi Jesum Christum eumque crucifixum et ex evangelii praescripto temperanter juste et pie viventes de theologorum rixis ne fando quidem audiverunt.

[2]) Salom. van Til, Isagoge ad scripta prophetica. Lugd. 1704. Vitringa, Typus doctrinae propheticae. Fran. 1708.

klären.[1]) Die in solchem Zusammenhange vorkommenden chiliastischen Anklänge begegnen sich mit denen, welche, wie wir sehen werden, der Lutherische Pietismus gleichzeitig hervorrief.

Andere verwarfen zwar die bisherige Eintheilung nach Bundesformen, setzten aber die Oekonomieen göttlicher Thätigkeit an die Stelle. So gründete Melchior Leydecker auf die Personen der Trinität drei Oekonomieen des gesammten Religionswerks, womit er eigentlich zu der Anlage Calvins zurücklenkte.[2]) Noch einfacher wollte Heinrich Hulsius zu Werke gehn. Er stellte drei sonderbar ausgedrückte Kategorieen an die Spitze: molitiones, opus et sabbathum; demgemäß handelte er zuerst von den vorzeitlichen Veranstaltungen und Beschlüssen, die aus dem ewigen Grunde der Dinge auf das Zeitliche hinüberleiten, dann von der Verwirklichung des Menschenlebens und des Heiles, zuletzt von der jenseitigen Ruhe und Vollendung. Dies sollte die naturgemäße von allem scholastischen Beiwesen befreite Grundlage sein, die aber im Einzelnen doch wieder Coccejanische Bestimmungen in sich aufnahm.[3])

Wieder Andere knüpften an die durch Coccejus und seine Nachfolger in Gang gebrachte Unterscheidung zwischen Werk- oder Naturbund und Gnadenbund. Es ist zwar richtig, was Ebrard[4]) bemerkt, daß das Verhältniß des foedus naturae zum foedus gratiae nicht dem von natürlicher und geoffenbarter Religion im gewöhnlichen Sinn entsprechen sollte. Denn das Naturbündniß war ein positives, zugleich beruhend auf der normalen Beschaffenheit des Menschen, und das der Gnade hatte vor ihm nur die Art und den Grad des göttlichen Entgegenkommens voraus. Gleichwohl konnte die eine Entgegenstellung leicht auch

[1]) Nicolai Gürtleri Systema theologiae propheticae, Amstelaed. 1702.

[2]) Oeconomia trium personarum in negotiis salutis humanae, Traject. 1682. Ejusdem Synopsis theol. christ. Traject. 1689. Conf. Walch, Bibl. theol. I, p. 226.

[3]) Henrici Hulsii, wohl zu unterscheiden von dem früher erwähnten Anton Hulsius, Systema theologiae plenum, Lugd. 1694. Conf. Buddei Isagog. I, p. 385.

[4]) Christl. Dogmatik 1, S. 85.

die andere ihr innerlich verwandte anregen. Die Cartesianer hatten eine natürliche Theologie ausdrücklich anerkannt; die Cocce- janer stimmten ihnen in soweit bei, als sie die Idee des höchsten Wesens auch in der Vernunft der sündigen Menschheit noch als natürlich eingeprägt bestehen ließen. Sie machten also in der Vergleichung und gegenseitigen Abmessung des Natürlichen und Geoffenbarten einen bestimmten Anfang, und es war kein großer Schritt mehr, den Naturbund zu einer natürlichen Wahrheit der Religion zu erweitern. Dieser Schritt ist wirklich geschehen. Der eben genannte van Til gehörte ebenfalls zur Schule; sein wohl- geordnetes und klar geschriebenes Lehrbuch stellt bereits den dop- pelten Standpunkt der natürlichen und der geoffenbarten Theologie neben einander und macht sich zur Aufgabe, der ersteren unter- halb dieser ihre gesetzmäßige Stellung zuzusichern.[1]) Andere ver- folgten denselben Weg, doch befinden wir uns jetzt schon im Ueber- gange auf das folgende Jahrhundert, und können hier auf die Schriften von Heidegger, Turretin und Pictetus nicht ein- gehen. — Auch darüber bedarf es nur weniger Worte, daß die Föderalmethode durch einige Versuche in die Lutherische Literatur überging. Mehrere Lutheraner wie namentlich Sam. Pufendorf und W. Jäger nahmen mit Interesse denselben Gedanken auf, und Pufendorfs dahin gehöriges Büchlein ist der Erinnerung werth. In einem wohldurchdachten Entwurf entwickelt der ver- ständige und fromme Mann die Bestimmungen eines „göttlichen Bundesrechts" von der Voraussetzung aus, daß sich die Religion nach biblischer Anleitung wirklich als freie Uebereinkunft Gottes mit dem Menschen betrachten lasse. Er begnügt sich dabei mit der einfachen Darlegung des gesetzlichen und des Gnadenverhält-

---

[1]) Salom. van Til, Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae. Lugd. 1704. Das mir nicht zugängliche Büchlein wird viel- fach gerühmt. Vgl. Walch, Bibl. theol. I, p. 228 und Ebrard a. a. O. S. 84. Auf die in ihm geübte Kritik des Lutherthums antwortete Gertmannus, Exer- citatio Antitilliana, qua innocentia Lutheranorum ab imputato ipsis a S. v. Til in theologiae compendio crimine, quod revelationes rationi contradicto- rias statuant, vindicatur etc. Francof. 1707.

nisses, verschmäht aber auch die Vorstellung nicht, nach welcher das Evangelium ein doppeltes Pactum in sich vereinigen soll, das eine Gottes mit Christo, das andere des Mittlers mit den Menschen. Zuletzt aber wird die wichtige Folgerung gezogen, die vom Lutherischen Standpunkt nahe lag, daß nämlich die Idee des Bündnisses mit der Annahme eines ewigen auswählenden und verwerfenden Decrets schlechthin unverträglich sei.[1] So geflissentlich die Reformirten den föderalistischen Gesichtspunkt sich angeeignet haben, dennoch soll er dem Grundgedanken ihres Systems, der Prädestinationslehre, widerstreben. Denn jedes Uebereinkommen setzt Freiheit der contrahirenden Theile voraus und fordert treue Bewahrung des in dem Anerbieten Gelobten. Der Mensch muß wenigstens das Vermögen der Zurückweisung behalten, Gott aber darf keine rücksichtslose d. h. von dem Unterschied des Widerstands oder Nichtwiderstands auf Seiten des Menschen absehende Entscheidung treffen, — Beides Bedingungen, denen der irresistible Rathschluß ausdrücklich zuwiderläuft. Pufendorf nimmt also, und mit Recht, die Reformirten beim Wort, nicht um sie zurück zu stoßen, sondern um sie durch die ihnen eigenthümliche Vorstellungsweise heran zu ziehen. An sich war die Bundesidee zur Brücke einer erstrebten Annäherung wohl geeignet, doch hätten die Reformirten sich schwerlich überzeugen lassen, daß sie das absolute Decret ausschließe. Denn sie bezogen ja Beides wie Offenbares und Verborgenes auf einander um darzuthun, wie das Letztere in dem Ersteren sich selbst beschränkt und gestaltet habe, ohne dabei seine geheimnißvolle Freiheit aufzugeben. Dieselbe Schwierigkeit berührt auch der andere genannte Lutheraner, welcher Pufendorf hier und da

---

[1]) Sam. Pufendorff, Jus feciale divinum sive de consensu et dissensu protestantium. Francof. 1716. p. 348. Cum supervacuum et illusorium sit, foedus inire circa id, quod indeclinabili necessitate et mero e beneplacito Deus procurare constituerat. Pari modo circa foedus post lapsum se res habet. Ubi si Deus ex absoluto beneplacito absque intuitu non modo ullius meriti ex parte hominum sed et absque respectu non rejectae gratiae foederalis homines quosdam in communibus peccati sordibus haerentes ad vitam aeternam destinare voluisset, quid opus erat tanti pretii media adornare?

berichtigen will.[1]) Beide haben indessen nur die Grundzüge des Föderalismus, die ihnen religiös einleuchteten, in einem freieren Lutherischen Sinne benutzt; die methodische Durchführung unterließen sie, und zu einer solchen ist es im Lutherthum nicht gekommen, weil die bisherige Form dogmatischer Bearbeitung derselben nicht günstig war.

Wir nehmen Abschied von den holländischen Schulen und bezeichnen die Föderalmethode als eine interessante und in mancher Hinsicht sehr förderliche. Die Belebung der hebräischen Sprachstudien und der Bibelforschung überhaupt war eine bleibende Frucht, ebenso förderlich die gewonnenen Elemente einer biblischen Theologie, sofern sie über die Schranken der dogmatischen Tradition hinausführten. Die Herrschaft des Aristotelischen Formelwesens war gebrochen, kein Boetius führte sie wieder zurück, kein Boetius konnte hindern, daß dennoch gewisse religiöse und philosophische Erkenntnisse dem Dogma in ihrer unmittelbaren Wahrheit näher traten. Wir haben es gesehen, daß die Coccejaner nicht weniger in's Bodenlose geriethen wie die von ihnen verdrängten oder bekämpften Scholastiker: allein ihre typologischen Erfindungen sammt der auf sie gebauten kleinlichen Architektur des Föderalsystems hielten nicht Stand, und indem sie zerfielen, entstand eine Lücke, die durch andere und natürlichere Anschauungen ausgefüllt werden konnte. Das Gute und Förderliche dieser Schulrichtungen darf auf die reformirte Theologie allein darum nicht ausgedehnt werden, weil von nun an in der ganzen protestantischen Theologie die Bibelstudien selbständiger hervortreten und die beiderseitige literarische Thätigkeit mehr zur Wechselwirkung gelangt.

---

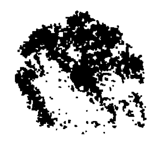
[1]) J. W. Jaeger, Jus Dei foederale, ubi ad partes et placidum examen vocatur Pufendorffii jus feciale divinum. Tubing. 1698. Der Verfasser kritisirt die reformirten Föderalisten und weiß manche ihrer Uebertreibungen z. B. in der Sacramentslehre richtig abzulehnen. Vgl. noch Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II, S. 883. 901.

Zweiter Abschnitt.

Die französische Schule.

I. Vorbemerkungen.

Während die holländischen Schulen unter den dargestellten Streitigkeiten sich ausbildeten und verdrängten, war die reformirte Theologie auch in anderen Ländern unruhig bewegt. Werfen wir zunächst einen Blick nach England: so dürfen wir kaum erwarten, daß unter den gewaltigen Volk und Staat erschütternden Kämpfen der großen Kirchenparteien und später unter den ersten Angriffen des Deismus, die alle Aufmerksamkeit auf die positive Grundlage des Christenthums hinlenkten, noch Zeit und Neigung zu feineren dogmatischen Untersuchungen hätte übrig bleiben sollen. Das Wenige, was uns von solcher Art entgegentritt, ist nicht von durchgreifender Bedeutung. Die englische Kirche hatte sich bekanntlich mit dem Geist des strengen Calvinismus niemals ganz versöhnen können. Das Bekenntniß der 39 Artikel hatte in der Hauptlehre von der Prädestination eine mildernde Fassung erhalten, welche die unveränderliche Gnadenwahl zwar aussprach, aber ohne ihr Verhältniß zur göttlichen Voraussicht festzustellen und ohne das harte Gegentheil der Verwerfung zu betonen. Alle nachherigen Versuche, eine schärfere Bestimmung an die Stelle zu setzen, waren vergeblich. Mit dem Verfassungsprincip ging auch die Calvinistische Lehrstrenge auf die Presbyterianer und Puritaner über. Männer wie Whitaker, der Verfasser der Lambetanischen Artikel, und Perkins standen unter den Episkopalen



allein, die Meisten setzten sich dem Vorwurf einer Abirrung in den Arminianismus und Pelagianismus aus.[1]) Der größere Theil der öffentlich verhandelten Fragen betraf das praktische Gebiet, die Kirchengewalt, die Repräsentation der Kirche durch Episkopat, Presbyterium, Synode und Gemeinde, die Disciplin und das liturgische Formular.[2]) Unstreitig war es der praktische Volksverstand, welcher den laxeren Standpunkt in gewissen dogmatischen Fragen der Theologie nahe legte. Es kam aber noch hinzu, daß die englische Orthodoxie entschiedener wie irgend eine andere durch die Auctorität der alten Kirche und deren hierarchische Principien und Lehrauffassungen gestützt sein wollte und daher scheu zurückwich vor einem so auffallenden neuen Dogma wie die Prädestination. Der herrschende Lehrbegriff hielt sich in gemessener Strenge und fern von allzu verfänglichen Consequenzen. Die Presbyterianer verfielen dagegen auf Neuerungen und Seltsamkeiten. Gegen Ende unseres Jahrhunderts machte sich unter den Presbyterianern eine Partei der Antinomi und Neonomi, Tobias Crispus an der Spitze, äußerst laut und provocirte die Einmischung selbst auswärtiger Gelehrten. Ihre Sätze betreffen die Genugthuung, die Zurechnung des Verdienstes Christi, den Glauben und den Werth der guten Werke und würden, wenn sie mehr Zusammenhang hätten, einer Lutherischen Reaction gleichen. Sie behaupteten,[3]) — was an ein Wort Luthers erinnert, — daß nicht allein die Strafe und Schuld der Erwählten, sondern selbst der natürliche Makel ihrer Sünde vermöge der Stellvertretung auf den Erlöser übergegangen, ja durch einen förmlichen Austausch der Personen Christus der größte Sünder geworden sei.[4]) Nullum

---

[1]) Schweizer, Die reformirten Centraldogmen, Bd. II, S. 9ff.

[2]) Spanhemii Miscell. sacra lib. VIII. Opp. II, p. 1106 sqq.

[3]) Vgl. H. Witsii Animadversiones Irenicae ad controversias, quae sub infaustis Antinomorum et Neonomorum nominibus in Britannia nunc agitantur. Miscell. sacrae II, p. 755. Hier werden die einzelnen Sätze genau durchgegangen und schonend beurtheilt. Dazu Acta Eruditorum a. 1712 p. 110. Hoornbeck, Summa controversiarum p. 812. Walch, Einleitung a. a. O. Bd. III, S. 999ff.

[4]) Neonomi contra, quos appellabant, inprimis Baxterus et Williams,

unquam in terris tantum transgressorem fuisse, quantus Christus. Aeußerst geistlos und mechanisch wurde der Zeitpunkt dieser Sündenbelastung abgemessen, mit der Kreuzigung begonnen, mit der Auferstehung geschlossen. Die Gläubigen sind dem göttlichen Urtheil gegenüber in die fleckenlose Heiligkeit ihres Mittlers eingetreten, und da dieser für sie genug gethan: so findet mit ihnen überhaupt kein Gnadenverhältniß und Bündniß statt. Auf Christus selber ruhte der göttliche Zorn, damit dessen Gerechtigkeit an sie übergehe. Sie behaupteten ferner, daß diese Verpflanzung aus dem einen Stande in den entgegengesetzten von allen menschlicherseits zu erfordernden Bedingungen absolut frei gedacht werden müsse und lediglich bewirkt durch den Anblick des menschlichen Sündenelends. Keine menschliche Eigenschaft oder Anerkennung geht dem Urtheilspruch voran; der Glaube selber ist nicht Bedingung der erst zu erlangenden, sondern Beweis der schon erlangten Justification und hat an der Buße und Umkehr und an dem Entschluß des neuen Gehorsams seinen eigentlichen Inhalt. Durch diese Erklärung wird der Einschnitt zwischen dem alten und neuen Verhältniß noch unvermittelter und gewaltsamer. In solchem Grade soll durch die göttliche Verzeihung der bisherige Stand der Schuld abgeschnitten sein, daß auch spätere Vergehungen der Gerechtfertigten, die an sich den ewigen Tod verdienen würden, kein neues Verwerfungsurtheil, also auch kein Verderben zur Folge haben; Gott sieht die nachherigen Sünden nicht, da er sich des Rechtes der Strafe für das beleidigte Gesetz vollständig begeben hat. Steht dies Alles fest: so ergiebt sich, daß Heiligung und Werkthätigkeit nur aus dem Danke für die göttliche Wohlthat entspringen dürfen, übrigens aber keinen Nutzen noch Zweck haben, die Gläubigen vielmehr sündigen würden, wenn sie durch Werke ihr Heil zu befördern oder den Bund aufrecht zu erhalten wähnten, uneingedenk dessen daß ihre Thätigkeit dem eigenen Gewichte nach

defendebant, Christum non tanquam peccatorem sed tanquam mediatorem puniri ob peccata nostra eorumque poenas sustinere eoque patri satisfacere, poena inquam non proprie meritis ipsius debita, sed analogica, in quantum non ei infligitur, qui eam proprie promeruit.



vor Gott nichtig erscheinen würde.[1]) Dergleichen Paradoxieen klingen Lutherisch und hyperlutherisch; der Idealismus der göttlichen Absolution wird soweit getrieben, bis er in krassen Realismus, in prosaische Vertauschung von Credit und Debet umschlägt, damit der Schuldner einmal für allemal ohne eigenes Zuthun und selbst vor Eintritt seines Glaubens sich im Schuldbuche getilgt finde. Die Absicht dieser Antinomisten konnte nur sein, dem gesetzlichen und vielleicht lohnsüchtigen Streben der reformirten Frömmigkeit entgegenzutreten,[2]) welche letztere aber in dieser Beziehung ganz mit dem englischen Volksgeiste übereinstimmte. Sie konnten mit der Uebertriebenheit ihrer Sätze kein Glück machen.[3]) Die herrschende Denkart sprach sich vielmehr entgegengesetzt in einer Abschwächung der Rechtfertigungslehre aus. Georg Bull, der strenge Verfechter des Nicänischen Symbols, nahm in einer Abhandlung über den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus gar keinen Anstand, den Ersteren aus dem Letzteren ergänzend zu erklären und den Glauben mit einem Gehorsam evangelischer Werke, welchen Christus als neuer Gesetzgeber einflöße, einfach zu verbinden. Andere berühmte Gelehrte, wie Cave,

---

[1]) Diese Behauptung wird von Witsius a. a. O. S. 824 so wiedergegeben: 1. Nihil nobis conferre bona opera ad possessionem salutis, sicut quamvis agnoscantur non esse caussa regnandi, ne via quidem ad regnum censeri possint. — 2. Nefas esse quidquam boni agere ex intentione, ut id agendo nostram promoveamus salutem. — 3. Nullum esse virtutis aut sanctimoniae officium, etiamsi quanta maxima hic fieri potest perfectione praestitum sit, quo vel minimum boni nobis lucrifaciamus sive in hac sive in futura vita. 4. Exercitium sanctimoniae et bonorum operum ne pro idoneo quidem et sufficienti indicio atque argumento habendum esse, quod simus in statu gratiae et certa exspectatione gloriae. — 5. Ipsam fidelium sinceram sanctitatem profectam a spiritu gratiae in sui exercitio sordes et stercus esse coram Deo, et consequenter eum, qui tanta quantam adhibere potest diligentia sanctitati operam dat, nihilo gratiorem atque acceptiorem Deo esse quam si illam negligeret aut indulgeret.

[2]) Daher antwortet Witsius l. c. p. 826 Praeterea generosus veri Christianismi spiritus ab omni mercenaria vilitate abest.

[3]) Gegen sie erklärte sich 1697 F. Stillingfleet in einem Tractatus de satisfactione Christi. In dessen Opp. tom. III. Lond. 1710.

Grabe, Mill wiederholten und verstärkten die gleiche Auffassung und fanden in ihrer Kirche verhältnißmäßig geringen Widerspruch.[1]) — Im guten und übeln Sinne blieb dieser Kirche der gesetzliche und sittlich-werkthätige Charakter eigen. In dieselbe Zeit fallen noch einige Specialdebatten, wie die durch H. Dodwells Meinung über die natürliche Sterblichkeit der Seele und die von Witby über die Erbsünde veranlaßte, sie hatten aber keine Ausbreitung und Dauer.

II. Amyraut und die Schule von Saumur.

Wir gehen zu Frankreich über. Hier entwickelten beide Kirchen ein ausgezeichnetes geistiges Leben. Die katholische begnügte sich nicht mit den bewundernswerthen gelehrten Leistungen ihrer Benedictiner und Mauriner, die theilweise schon die Schranken des confessionellen Geistes überschritten; sie trachtete im Jansenismus nach religiöser Innerlichkeit und Wahrheit. Durch Wiederaufnahme des Augustinismus sollte die Frömmigkeit von den Lügen und Flachheiten der Jesuiten befreit werden. Auch die Reformirten suchten einen Fortschritt, der aber bei ihnen in der Milderung einer Augustinischen Folgerichtigkeit bestehen mußte. Unwillkürlich rückten auf dem subjectiven Gebiet die Confessionen einander näher, und um die Lehre von der Gnade sammelte sich eine nur durch feine Grenzlinien geschiedene unsichtbare Kirche. Wir würden die verschiedenen dogmatischen Besserungsversuche der Schule von Saumur ganz übergehen mit Berufung auf die vorhandene höchst ausführliche Darstellung[2]) derselben, wenn sie nicht zu dem Gesammtbilde, das unsere Aufgabe fordert, unentbehrlich wären. Cartesianismus und Föderalismus lernten wir als theologische Reformen kennen, die gerade mit der kirchlichen Außenseite wenig zu thun haben: hier aber handelt es sich um eine Differenz innerhalb des kirchlich-dogmatischen Mittelpunkts, um

[1]) Vgl. Walch, Einleitung in die Rel.-Str. a. a. O. S. 1010 ff.

[2]) Schweizer, Ref. Centraldogmen, II, S. 225 ff.

Ermäßigung der confessionellen Schroffheit selber. Unmittelbar wurde also das confessionelle Bewußtsein berührt: dessenungeachtet ist der Streit mit einer in diesem Zeitalter unbekannten edeln Ruhe und Mäßigung geführt worden. Wir erklären uns diese so seltene und ruhmwürdige Ausnahme theils daraus, daß die dortigen Reformirten als ecclesia pressa durch ihre Lage und Schicksale auch sittlich geläutert waren, theils glauben wir, daß die Fortschritte französischer Sitte und Bildung an der Milderung der Formen kirchlicher Verhandlung Antheil gehabt haben mögen.

Die Reformirten in Frankreich hatten seit dem Edict von Nismes (1629) die kriegerische Periode ihres Daseins hinter sich. Aus den wilden Hugenotten waren kirchliche Protestanten geworden, politisch machtlos, aber ungebeugt und durch sittlichen Wandel und Betriebsamkeit selbst den Gegnern Achtung abnöthigend, daher auch ihre Ruhe ungefährdet, bis unter Ludwig XIV. die drohende Aufhebung der Religionsfreiheit durch neue Bedrückungen sich vorbereitete. Gerettet hatten sie aus den Kriegszeiten das Band der engsten Gemeinschaft, der rege Verkehr ihrer Gemeinden und Schulen und die Thätigkeit der Synoden gaben ihnen eine nationale Einheit, ohne dem Verkehr mit anderen Gebieten derselben Kirche hinderlich zu werden. Denn durch Annahme der Dortrechter Beschlüsse (1620) hatten sich die französischen Reformirten in den Kreis des strengen Calvinismus gestellt. Kanzel und Lehrstuhl fanden vorzügliche Besetzung; in der Literatur glänzten die Namen eines Rivetus, Chamier, Blondel, Bochart, Basnage, Daillé, u. A., — Männer, die an Talent und Gelehrsamkeit ihres Gleichen suchten und von denen sich nur fragen konnte, wie sie sich in der empfangenen schroff-kirchlichen Richtung bewegen würden.

Unser gegenwärtiges Augenmerk ist auf die Schule von Saumur gerichtet. Diese wetteiferte siegreich mit den anderen reformirten Universitäten Montauban, Sedan und Nismes und wurde in den Jahren 1620—60 nächst Leyden die berühmteste theologische Bildungsstätte, zu welcher die Jugend zahlreich aus der Schweiz und Deutschland herbeiströmte. Ihre Lehrer Johann

Camero, Moses Amyraut, la Place und Louis Cappel rechtfertigten diesen Ruf durch ausgezeichnete Pflege der exegetischen und dogmatischen Studien. Ueberblicken wir deren Schriften und die mannigfaltigen unter ihnen verhandelten Thesen, die uns gesammelt vorliegen:[1]) so ergiebt sich nirgends ein leidenschaftlicher Parteistandpunkt, vielmehr ein besonnenes Ankämpfen gegen die Zuthaten der Uebereilung, ein Streben den orthodoxen Inhalt durch Berichtigung seiner Grenzpunkte oder Darlegung seines wahren Werthes haltbarer zu machen. Die Thesen umfassen alle Theile der Glaubenslehre, wie sie im Sinne einer veredelten Kirchlichkeit vertheidigt werden sollten. So vertheidigen sie die strenge Schriftnorm, ohne auf wörtliche Inspiration zu dringen.[2]) Die Klarheit der h. Schrift soll nicht von der Art sein, daß sie die Anstrengung des eigenen Geistes ausschlösse oder das Gebet um göttlichen Beistand entbehrlich machte, ihre vollkommne Entscheidungskraft nicht auf gleiche Linie gestellt werden mit der Gewißheit über die Kanonicität jedes einzelnen Buchs. Bis auf einen gewissen Grad, sagt Amyraut, darf die Schrift von der in ihr enthaltenen Religion unterschieden werden, und eben darauf beruht das Zeugniß des h. Geistes, wenn eine dem Einzelnen verliehene Gabe der Erleuchtung dem Lichte des göttlichen Worts begegnet; doch bleibt die Sicherheit dieses Zeugnisses immer nur axiomatisch, da es über die Gewähr einzelner und förmlicher Beweise hinausgeht.[3]) In anderen Thesen wird das Verhältniß des Glaubensobjects zum habitus fidei ermittelt. Die stoffliche Verschiedenheit des ersteren soll der einheitlichen Natur und Richtung des letzteren keinen Eintrag thun. Mag das geschriebene Wort sich vor uns als erzählendes, verheißendes und lehrhaftes entwickeln: der auffassende Glaube darf nicht nach diesen Seiten hin zerfallen, noch sich besonders anschicken auf Geschichte, auf Ver-

[1]) Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum sub praesidio L. Capelli, M. Amyraldi, J. Placaei. P. I. II. edit. 2. Salm. 1664.

[2]) Syntagm. I, p. 1 sqq. Capellus, De origine et necessitate scr. s.

[3]) Synt. l. c. p. 95. 123—25 sqq.

heißung und Dogma, sondern er hat die Aufgabe, aus diesen zusammengesetzten Eindrücken sich zur Einheit in sich selber zu erheben. Denkt man an qualitative Unterschiede: so bietet das Evangelium dreierlei dar: *τὸ ἀληθές*, *τὸ χρησιμόν*, *τὸ καλὸν κἀγαθόν*, und wiederum wäre es Stückwerk, wollten wir uns durch den intellectuellen oder durch den praktisch fruchtbaren Bestandtheil oder durch den des guten und beseligenden Endzwecks allein ansprechen lassen. Beweis daß der wahre Glaube alle Geisteskräfte durchdringen muß.[1])

Noch andere Theile dieser Thesensammlung verrathen das gemeinsame Bemühen, das Dogma mit Umsicht und nicht illotis manibus, wie Zwingli sagen würde, anzufassen. Es waren aber sehr bestimmte Behauptungen, welche den kirchlichen Ruf der Salmurienser bald gefährden sollten. Schon der Schotte Johann Camero,[2]) der zwar nur wenige Jahre in Saumur lehrte, versuchte ein reineres und geistigeres Verständniß der wichtigsten reformirten Lehrbestimmungen einzuleiten. Er war Ramist und Anhänger des Piscator, auch gewandter Schriftausleger, seine Abhandlung von der Kirche bietet ein gutes Seitenstück zu denen des Lutheraners Musäus. Wichtig wurden aber gewisse „Thesen von der Wirksamkeit der Gnade und dem Gebrauch des freien Willens," weil sie gegen den gewöhnlichen Mechanismus in den Vorstellungen von dem Hergang der Bekehrung gerichtet waren. Camero erklärt es für einen irregeleiteten Eifer, die natürliche Ohnmacht des Sünders, mag dieser auch noch so todesähnlich und steinartig geschildert werden, einem physischen Zustande gleichzustellen. Verstand und Wille, die Bedingungen aller Menschlichkeit, sind immer noch vorhanden, an ihnen eben haftet das erbliche Verderben. Der berufende und bekehrende Act des h. Geistes ist keine physische, sondern eine ethische Bewegung (motus

---

[1]) Syntagma thes. I, p. 83 sqq.

[2]) Geb. 1580 zu Glascow, seit 1600 in Frankreich und 1618 Professor in Saumur, von wo ihn die öffentlichen Unruhen bald verdrängten. Er starb nach seiner Rückkehr aus England zu Montauban 1625. S. d. A. in Herzogs Encyklop. Opp. Gen. 1642, woselbst p. 227 Praelectiones de ecclesia.

ethicus), zu welcher der Mensch nichts Eigenes beisteuert, der er sich aber doch vermöge einer gewissen Suboperation anschließen muß.[1]) Nun hängen aber Verstand und Wille dergestalt zusammen, daß dieser dem praktischen Urtheil jenes nachzugehen genöthigt ist, — denn so dachte Camero, indem er den Cartesianern entgegengesetzt, statt von einem selbsturtheilenden Willen zu reden, diesen vielmehr als die durch das Urtheil des Verstandes geleitete Bewegungskraft ansah —: folglich besteht die Wirkung der Gnade in einer völligen Umstimmung zunächst des Intellects und dann mittelbar erst des Willens, welcher aus psychologischen Gründen der neuen Erkenntniß nothwendig Folge leistet. Der Mensch wird anders berathen, er wird erleuchtet und durch kräftige Ueberzeugung bestimmt, fügt sich also nach beiden Seiten seines Geistes der ganz ohne sein Zuthun in ihn eingetretenen Erneuerung unweigerlich. Hierbei war Camero überzeugt, von den Satzungen der Dortrechter Symbolschrift sachlich nicht abzuweichen. Als ihm von Tilenus und Anderen entgegengehalten wurde, daß seine suasio oder persuasio efficax viel zu schwach sei, um den neuen Menschen zu schaffen, daß gerade der verdorbene Wille einer besonderen Umbildung bedürfe und sich aus jener Vorstellung Consequenzen des Pelagianismus und Manichäismus zugleich ergeben würden: antwortete er unerschrocken, seine Absicht sei nicht im Mindesten der Gnade Etwas zu entziehen oder dem Menschen beizulegen, sondern lediglich das ethische Princip des Processes zu wahren. Auf ethischem Wege erfolgt die Wiedergeburt, demgemäß durch Einführung eines neuen Lichtes in den Geist. Ist das höchste Gut wirklich anerkannt (cognitio summi boni efficax): so wirkt es durchgreifend, denn der Wille geht überhaupt nur auf das für gut Angenommene und bringt keinen anderen Antrieb in sich hervor als den von Seiten der Erkenntniß empfangenen.[2]) Camero nennt auch in diesem Zusammenhange

[1]) Cameron. Opp. p. 331, Theses de efficacia gratiae et usu liberi arbitrii §. 7. 8. 10. 31.

[2]) Cam. Opp. p. 720, thes. 7. 9. 10. Haec porro gratia non mentem modo afficit, verum etiam voluntatem, idque motu proprie dicto atque, ut

die Erleuchtung, wie sie den Erwählten zu Theil wird, eine besondere (peculiaris) und deutet damit an, daß er noch eine allgemeine Bedeutung der Gnade außer der erwählenden gelten lasse.[1])

Diese Aeußerungen Camero's bilden den Uebergang zu der gewagten Thesis seines Schülers, Moses Amyraut,[2]) des Helden dieser Bewegung. Mit einigem Recht ist dieser vorzügliche Mann dem Lutherischen Calixt verglichen worden, der ihn jedoch an umfassender Gelehrsamkeit und wissenschaftlichem Verdienst weit überragte. Ihre historisch-kirchliche Stellung ist verwandt, da sie in einer freieren Richtung vorangehen, welcher dann durch Erneuerung des alten Bekenntnißstandes begegnet wurde. Auch Amyraut leistete Treffliches in der Bearbeitung der christlichen Moral, dachte und schrieb für die Befreundung der evangelischen Kirchen gegenüber der Römischen und richtete abgesehen von der ihm wichtigsten Streitfrage sein Augenmerk auf viele andere Punkte des Lehrbegriffs.[3]) Sein Charakter vereinigte Sanftmuth,

loquuntur, reali. Non modo enim objicitur utcumque animo species veri boni, — sed ita afficitur animus ineffabili quadam sp. s. vi, ut quod vere bonum est pervideat primum, tum deinde amet et sectetur. — Caeterum haec Dei actio sic peragitur, ut quemadmodum mens et voluntas natura sua ita inter se sunt aptae et connexae, ut voluntas a mente pendeat, sic mentis renovatio voluntatis renovationem producat. — Itaque non haeret in mente Dei actio, sed ad ipsam voluntatem pertingit, mentis tamen interventu. Die genaueren Erläuterungen siehe in Collatio cum Tileno, Epistola viri docti ad amicum, Cameronis responsio ad epistolam etc. Opp. 612. 721.

[1]) Ibid. p. 612. 358.

[2]) Geb. 1596 zu Bourgueil in der Touraine. Das Studium Calvin's führte ihn von der Jurisprudenz zur Theologie, der er sich unter Camero's Leitung zu Saumur ergab. Daselbst wurde er 1626 Prediger und Nachfolger des Dalläus, dann 1633 Professor und trat in dieses Amt an gleichem Tage mit seinen ausgezeichneten Collegen Placäus und Cappel. Gest. 1646. Vgl. Biographie universelle I, p. 603 und Schweizer's Artikel in Herz. Encykl., woselbst auch das Verzeichniß seiner Schriften.

[3]) La Morale chrestienne. 6 T. Saum. 1652—1660. — De secessione ab eccl. Rom. deque ratione pacis inter Evangelicos constituendae. Salm. 1647. — Εἰρηνικόν sive de ratione pacis in relig. negotio inter Evangelicos const. Salm. 1662. — De primordiis revelationis mysterii trinitatis in V. T. ed. Wagenseil Altd. 1681.

Ernst und Ausdauer; die Achtung, die er durch Betragen und Thätigkeit selbst bei den katholischen Machthabern wie Richelieu erwarb, hat ihn unter wiederholten öffentlichen Angriffen am kräftigsten geschützt.

Amyraut's vornehmste Behauptung ist bekannt unter dem Namen Universalismus hypotheticus und wurde zuerst 1634 in der kleinen Schrift De la predestination französisch, dann auch lateinisch vorgetragen. Sie würde einfach und leichtverständlich sein, wenn man sich dabei nicht die Gegensätze vollkommen veranschaulichen müßte, zwischen welchen Amyraut einen höchst eigenthümlichen für die Mehrzahl unhaltbaren Schwebepunkt zu fixiren suchte. Er geht von der Grundidee der göttlichen Güte aus, die sich durch Schöpfung und Vorsehung vor Allem am Menschen verherrlicht. Die Sünde entrückte denselben seinem wahren Lebensziele, und dieser Abfall kann nur infralapsarisch aus göttlicher Voraussicht erklärt werden; daher war es abermals Güte, daß Gott von Ewigkeit schon eine mit Genugthuung verbundene Wiederherstellung für die künftigen Sünder beschloß.[1] In der Natur dieses Rathschlusses liegt nichts Beschränkendes, eben so wenig in dem Mittel seiner Ausführung, der Sendung Christi. Von Gott ausgehend erscheint die Gnade allgemein, weil Ausdruck einer allgemeinen erbarmenden Fürsorge, und weil dargethan in einer an Alle sich wendenden Heilsanstalt; beschränken kann sie sich nur auf Seiten der Menschen, sofern ihre Bedingungen unerfüllt bleiben. Unglaube, Sünde und Ungehorsam stehen ihr nach allen Richtungen im Wege. „Ist freilich die Verkündigung des Evangeliums zu Vielen nicht gekommen als deutliche Erkenntniß: so ist doch von Gott Niemand ausgeschlossen, da er Allen schon durch seine Vorsehung Erweise des Erbarmens giebt, was eine zureichende Predigt ist, wenn sie nur gehorchen." „Wie

---

[1]) Traité de la predestin. cp. 1—6, im deutschen Auszuge bei Schweizer, Centraldogmen, II, S. 280. Dazu derselbe in Baur's Jahrbüchern 1852, S. 66ff. Vergeblich habe ich mich um dieses Schriftchen Amyraut's auf mehreren Bibliotheken bemüht.

es zwei Arten der Verkündigung Christi giebt (die distincte und die obscure): so könnte es, wäre nur sonst kein Hinderniß in unserer Verderbtheit da, auch zwei Arten des Glaubens geben, eine mit deutlicher Erkenntniß, und eine die nur im Allgemeinen Gottes Barmherzigkeit erkennt." [1]) Allein beide Arten, so fährt der Verfasser nach dieser Hauptstelle fort, werden gehemmt durch das sündhafte Unvermögen. Dieser strafbaren Ohnmacht gegenüber hat daher Gott zweitens verfügt, nicht allein der Anerbieter sondern auch der Vollstrecker seines Gnadenwillens zu sein, jetzt aber vermittelst einer beschränkten Prädestination, so daß er einigen Erwählten Erleuchtung des Verstandes, Glauben und Erneuung des Willens mit unzweifelhaftem Erfolge durch den Geist zuführte, den Uebrigen aber diese Gnaden mit absoluter Freiheit vorenthielt, wodurch sie der selbstverschuldeten Unseligkeit überlassen wurden. Jedoch darf diese sich selbst im Menschen vollziehende Erwählung nicht als Act einer physischen Gewalt vorgestellt werden, denn nach Camero's richtiger Erklärung bedarf es eben nur einer wirksamen Aufhellung des Verstandes, damit auch der Wille ohne Aufhebung seiner Freiheit eine andere Richtung annehme.[2])

Dreierlei ist in dieser auszüglich mitgetheilten Gedankenfolge bemerkenswerth. Zuerst und hauptsächlich, daß neben die universell anbietende Gnade die streng particular gedachte Prädestination gestellt, beide aber einem göttlichen Wollen zugeschrieben werden. Man erinnere sich, wie das Dogma entstanden war. Die Calvinisten hatten, so lange sie bei der Betrachtung des an sich seienden ethischen Verhältnisses Gottes zur Menschheit stehen blieben, keinen Grund gehabt, der Gnadenidee das Prädicat allumfassender Allgemeinheit zu entziehen, welches sie, wie Calvin selber,[3])

---

[1]) Traité de la predestin. cp. 8. Schweizer, S. 285 ff.

[2]) Traité de la praedest. cp. 11. 12.

[3]) Calvini Instit. I, cp. 5. §. 6. Tantum nunc attingere volui, exteris et domesticis communem hanc esse viam quaerendi Dei, si lineamenta sequantur, quae sursum ac deorsum vivam ejus effigiem adumbrant. Conf. lib. III, cp. 24. §. 8.

der göttlichen Vorsicht und Güte sowie der Einladung zum Evangelium gern beilegten. Erst die Rücksicht auf den Erfolg und auf die Widersprüche der irdischen Entwicklung läßt den Particularismus von unten nach oben durchdringen. Dann fordert der Abschluß des Dogma's die Unterscheidung zwischen voluntas signi und beneplaciti, damit jenes unbegrenzte Wohlwollen nicht als Wille, der ja gescheitert wäre, aufgefaßt werde; und ebenso muß der Satz: Christum mortuum esse pro omnibus, durch ein zutretendes sufficienter begrenzt werden. Amyraut giebt nun die Gnade ihrer natürlich-ideellen Allgemeinheit zurück, ohne die Schranken der besonderen und frei beschlossenen Erwählung zu erweitern. Zweitens überschreitet er die Grenzen des positiven Christenthums, ähnlich wie Zwingli die Wohlthaten der Providenz auf fromme Heiden bis zu einer gewissen Seligkeit derselben ausdehnte. Die Segnungen der Natur und Vorsicht sind Analoga des christlichen Heils; auch sie deuten auf eine allgegenwärtige Liebeshand, auch sie erlauben Annahme und Nichtannahme, Gehorsam und Ungehorsam, wiewohl sie thatsächlich von der verkehrten Menschheit zurückgewiesen worden. Werden sie also als eine Art von dunkler Heilsbotschaft der deutlichen des Evangeliums bei- und untergeordnet, so reichen die Anerbietungen der göttlichen Huld durch das ganze Leben. Drittens, und dies gehört auf die andere Seite, will Amyraut die Erwählung selbst dadurch von unberechtigten Härten befreien, daß er den Weg der berufenden Wirkungen des h. Geistes ethisch und psychologisch aus der Priorität des Verstandes vor dem Willen erklärt, den Begriff der Verwerfung aber in den der Uebergehung erweicht.

Der erste Punkt soll durch Calvin gestützt werden,[1]) der

---

[1]) Doctrinae J. Calvini de absoluto reprobationis decreto defensio auctore M. Amyraldo, Salm. 1641. Hier beruft sich der Verf. auf Stellen wie Calv. Instit. III, cp. 24. §. 16 u. sucht Calvin's Beweismethode von der des Beza streng zu unterscheiden. Auch Calvin habe sagen können: Promisit Deus bona fide, se omnibus daturum salutem aeternam, si credant, et si credant quod promisit bona fide ac ipse re est executurus. Verum quia praevidit certo fore ut non crederent, ex eo decrevit salutis non fore compotes, quam contumaciter essent aspernaturi.

zweite erinnert an Zwingli, der dritte an Camero. Wir fragen sogleich: Kann sich denn eine Entgegengesetztes verbindende Anschauung in dieser Mittelstellung zwischen Zwinglianismus und schärfstem Calvinismus halten? Was bedeutet ein gestaltloser an Alle gerichteter Gnadenantrag, sobald er die menschlich unerfüllbare Bedingung: wenn sie nur wollen, im Munde führt? Muß nicht Amyraut selbst einräumen, daß seine gratia universalis unfruchtbar bleibe „für Alle, die einmal verderbt nicht der zweiten unbedingten Erwählungsgnade theilhaft werden?“ [1]) Läßt sich überhaupt auf diesem Hintergrund noch ein exclusiver Rathschluß der Prädestination aufzeichnen, ohne daß Eins vom Andern verdunkelt und entkräftet wird? Die allgemeine göttliche Geneigtheit war entweder kein Wille, oder sie mußte stärker als hypothetisch auftreten, also das beschränkende Decret überwunden haben. Diese Einwürfe liegen auf der Hand. Aber auch was Amyraut mit seiner Theilung des Dogma's zu gewinnen glaubte, leuchtet ein. Da im Resultat Nichts geändert wird: so kann er nur den höchsten Ausgangspunkt der göttlichen Selbstbestimmung vor Augen gehabt haben. Das Dogma in seiner Verstandesconsequenz eilt an der ethischen Natur der Gottheit mit halbgeschlossenen Augen vorüber. Nackt springt das beschränkende Decret aus dem dunkeln Grunde einer absoluten Willkür heraus und läßt kaum eine Signatur übrig zur Bezeichnung dessen, was dem höchsten Liebeswesen genüge leisten würde; es bleibt keine Stelle, wo der Gnadenblick sich allseitig und seinem Wesen gemäß aufschließt, ehe er sich in bestimmter Richtung wieder zusammenzieht. Gegen diese Ablösung des besonderen Decrets von jeder inneren Nothwendigkeit eines gleichen ethischen Verhältnisses Gottes zur Menschheit und ihrer letzten Bestimmung ist der hypothetische Universalismus gerichtet, und er soll keinen anderen Erfolg haben als den, das göttliche Gnadenantlitz hell über Alle aufleuchten zu lassen, während nicht geleugnet wird, daß sich dasselbe im Sinne der Beschlußfassung nur einer gewählten Anzahl zugewendet habe. Um diesen

[1]) Traité de la prédest. cp. 13.

Preis übernimmt Amyraut die Inconsequenz eines doppelten Gnadenwillens, gleichsam eines zwiefachen Ansatzes im göttlichen Rathschluß. Sei immerhin die Auskunft unhaltbar, sie versöhnt doch das absolute Decret mit der Idee der Gnade und macht den Uebergang zum Particularismus religiös erträglich. Auch kommt ja der Verfasser demselben Bedürfniß noch auf andere Weise zu Hülfe. Gewiß liegt darin ein besonderer Nachdruck, daß die Sendung Christi, obgleich für Viele vergeblich, doch mit einem einladenden Ruf an alle Menschen verbunden gedacht wird. Die Menschheit selber, in deren Mitte Christus erscheint, wird dadurch in ihrer Ganzheit Gott gefällig und ihm nahe gerückt; um so mehr ist es erlaubt, außerhalb der christlichen Offenbarung wenigstens Spuren einer wohl erkennbaren göttlichen Huld in Natur und Geschichte aufzusuchen. Auf diese Weise bildet sich in umfassender Betrachtung ein doppelter Parallelismus, der eine zwischen allgemein-bedingtem und beschränkt-unbedingtem Gnadenrathschluß, und der andere zwischen dunkler außerchristlicher und deutlicher d. h. geoffenbarter Verkündigung; und so unvergleichlich sich auch die letzteren Factoren, schon weil sie wirklich zur Ausführung gekommen sind, über die ersteren erheben mögen: so bleibt doch dem Gedanken Raum, daß die freispendende Güte des Allvaters sich irgendwie über den ganzen Umfang des menschlichen Geschlechts ausgebreitet habe.

Dies ist der wesentliche Sinn des Amyraldismus, wie ihn dessen Urheber bald nachher theils in einigen Predigten auseinander setzte, theils aus Calvin's Vorgang zu begründen suchte.[1]) Seine Absicht, sagt er, sei nur gewesen, das Dogma von der Prädestination mit der göttlichen Erbarmung auf einleuchtende Weise auszusöhnen. Die Sache ließ sich bei verschiedener Auffassung in ein kirchliches und unkirchliches Licht stellen. Man brauchte nur den ersten Theil der Ansicht ohne Rücksicht auf den zweiten vorzutragen und hervorzuheben, daß Amyraut von einem allge-

[1]) Echantillon de la doctrine de Calvin sur la prédest. Saum. 1636, dazu Six sermons de la nature, estendue, necessité et efficace de l'evangile, 1636.

meinen aber unerfüllten Heilsrathschluß, also veränderlichen Willen Gottes, von einer Bestimmung des Todes Christi für Alle ohne Unterschied gesprochen oder gar ein Heil genannt, das auch mit dunkler Erkenntniß Gottes und Christi schon erreichbar gewesen wäre: so ergab sich sofort entweder Verwirrung der Lehre oder offener Abfall vom reformirten Dogma. Sehr natürlich fielen die öffentlichen Urtheile meist mißgünstig aus. Peter Molinäus (du Moulin) in Sedan, Andreas Rivetus[1]) und später der ältere Spanheim, der Vater des oben erwähnten, klagten über die in Saumur auftauchenden und schlecht verhehlten Arminianischen und Pelagianischen Neigungen. Von den Niederlanden und der Schweiz, wo die Neuerung schnell bekannt geworden, langten Anfragen des Befremdens an, und die Universität drohte ihr kirchliches Ansehen einzubüßen.[2]) In dieser Gefahr schützte den Angeklagten die Gunst der dortigen Gemeinde und die Freundschaft einiger ausgezeichneten Theologen. Die Generalsynode sah sich genöthigt einzuschreiten. Vor der Versammlung zu Alencon (1637) mußten Amyraut und sein Anhänger, der Prediger Testard, über ihre Meinung Auskunft geben. Sie erklärten, ihre Lehre gehe nicht darauf aus, Gott in sich entgegengesetzte und widerrufliche Beschlüsse zuzuschreiben; es bleibe dabei, daß nur die Erwählung aus positivem Decret hervorgegangen, sowie ja auch keine Seligkeit denkbar außer durch Christum und in der Gemeinschaft mit ihm. Die Namen allgemeiner und bedingter Rathschluß

---

[1]) Dieser spricht in einem Briefe aus dem Haag 1637 der Generalsynode seine Besorgniß aus, aber mit vieler Schonung: Nolim fratribus, de quibus agitur, hoc tribuere quod eo usque processerint, vel quod animi gratia voluerint Pelagianismo favere. Quin potius existimo, eos initio existimasse, se habere aptam his malis medicinam et curare posse vulnus, cui nondum obducta erat cicatrix, quantum quidem judicarunt. Sed bona cum eorum venia dicam, eos emplastrum circa vulnus applicasse, aut potius illud exacerbasse et malum adauxisse et magis contagiosum reddidisse. A. Riveti Opp. III, p. 873. Andere hierher gehörige Briefe aus Franeker und Gröningen an Rivetus ibid. p. 851 sqq.

[2]) Vgl. Aymon, Tous les synodes nationaux des églises reformées de France, II, p. 604 sqq.

seien in Anbequemung an die Form menschlicher Entschließungen und an die Sprechweise der Gegner gewählt worden, und Amyraut sei bereit, sie mit den üblichen Formeln und Ausdrücken zu vertauschen. Wohl aber sei es ihre Meinung, daß Erscheinung und Tod Christi zwar wirksam nur für Einige, doch mit einer aufrichtigen Einladung an die Menschen überhaupt begleitet gewesen, und ebenso dürfe man in Schöpfung und Vorsicht eine freilich unbefolgt gebliebene und lediglich den Erkorenen zu Gute kommende Unterweisung zur Buße und zum Glauben erkennen.[1]) Allerdings kommt nicht die ganze tiefere Anschauung des Amyraut bei dieser Gelegenheit zu Tage, aber dasjenige, was er als Lehre geltend machen wollte. Die Synode corrigirte einige mißverständliche Ausdrücke, legte Stillschweigen über die streitigen Punkte auf, befreite aber übrigens beide Männer von jedem Vorwurf der Heterodoxie. Ebenso versöhnlich endeten zwei andere Verhandlungen zu Charenton (1645) und zu Loudun (1659);[2]) Amyraut blieb in Amt in Ehren und mußte nur wie die übrigen Betheiligten die Vermeidung aller den Streit verlängernden Disputationen und Aufregungen nochmals angeloben.

Durch dieses besonnene Verhalten der Synoden wurde die literarische Discussion zwar nicht abgeschnitten, aber in mäßige

---

[1]) Aymon, Tous les synodes etc. II, p. 571 sqq. Ex actis Synodi Nationalis ecclesiarum etc. Riveti Opp. p. 873. 74, im Auszuge bei Schweizer a. a. O. S. 309 ff. Vgl. bes. §. 6 und 9. Specialiter protestatus est praedictus D. Amyraldus, se praedestinationis universalis nomen huic voluntati Dei tribuisse tantam per concessionis modum, ut se loquendi formulis adversariorum accommodaret. Sed cum multi hac sua expressione fuerint offensi, dixit se paratum esse eam expungere in omnis scripti sui locis, in quibus reperitur, promisitque se deinceps ea phrasi non usurum. — — Iidem declararunt circa documenta nobis oblata de operibus creationis mundi et providentiae, quod quamvis nos invitent ad resipiscentiam et ad quaerendum dominum ut inveniatur, caecitatem nihilominus naturae nostrae adeo horrendam esse et ejus corruptionem adeo universalem, ut nullus unquam per hanc etiam conversus fuerit. In Folge dieses Ausgangs konnte die Synode an den Rivetus auf dessen Schreiben eine zufriedene und beruhigende Antwort erlassen. Rivet. l. c. p. 873.

[2]) Wiewohl zu Charenton Klage darüber geführt wurde, daß Amyraut das anbefohlene Stillschweigen gebrochen habe. Aymon, l. c. II, p. 663. 64. 774.

Schranken gebannt, bis sie in Frankreich von selbst verstummte. **Amyraut** vertheidigte sich und seine Sache noch in mehreren anderen Schriften, indem er die einmal eingenommene Stellung ebenso geschickt wie standhaft festhielt. Es ist beachtenswerth, wie stark er sich gegen die gefährliche Nachbarschaft des Arminianismus zu decken sucht. Er deducirt gründlich,[1]) daß Gottes unendliche Macht und Hoheit überhaupt keiner menschlichen Rechenschaft unterliegen würde, selbst wenn sie ihre eigenen Gaben zurücknimmt oder die unschuldige Creatur der Verdammniß preisgiebt. Weder Güte noch Gerechtigkeit hindern ihn, jene nicht, weil ihr schon durch das Dasein der Geschöpfe genügt ist, diese nicht, weil sie überhaupt nur unter Gleichstehenden stattfindet, also jede Wohlthat schon als lohnende Güte angesehen werden müßte. Von jedem Versprechen oder Vertrage ist abzusehen, sobald aus dem an sich seienden Sachverhältniß geurtheilt wird. Das Recht der absoluten Machtstellung geht jedem anderen Anspruch voran und darf nicht mit den Arminianern von einem Pflichtgebot der göttlichen Liebe abhängig gemacht werden. Ebenso unrichtig behauptet der Arminianismus, daß mit der Allgemeinheit der Berufung auch die der Prädestination unter Voraussetzung der Annahme des Rufes gegeben sei. Dadurch werden Erwählung und Verwerfung vom Erfolge abhängig, aber der Antrag des Evangeliums oder die objective Gnade reicht nicht hin, so lange die subjective Kraft des Ergreifens fehlt, und daß diese letztere nur in Einigen wirklich hinzugekommen ist, kann nur aus besonderer göttlicher Wirksamkeit und Entscheidung erklärt werden. **Amyraut** scheint sich also selber zu vergessen, wenn er sich aus Gründen, die theilweise gegen ihn selber sprechen konnten, so geflissentlich dem Particularismus in die Arme wirft. Aber dies Alles soll nur denen gegenüber gelten, welche den Menschen widerrechtlich auf sich selbst stellen und aus der göttlichen Prädestination alles Unbedingte und

---

[1]) Defensio doctrinae J. Calvini de absoluto reprobationis decreto adversus Anonymum. Salm. 1641. Dissertt. theol. quatuor. Salm. 1645, bes. dissert. II. De jure Dei in creaturas. Schweizer, a. a. O. S. 372 ff.

Beschränkende überhaupt hinwegräumen wollen. Sie zerfallen dadurch mit der Kirchenlehre. Dagegen ist wohl erlaubt, ja die richtige Methode gebietet es, der particularen Entscheidung eine hypothetische aber im Willen Gottes gegründete gratia universalis vorangehen zu lassen. Einige Abhandlungen Amyrauts fassen nochmals alle Momente seiner Deduction zusammen. Es ist falsch, daß die h. Schrift die erste Verheißung des göttlichen Erbarmens, die Wurzel aller folgenden, als eine particulare hinstelle; schon das Protevangelium spricht dagegen. Rein für sich betrachtet kann die Gnade keine Grenzen ihrer selbst an sich tragen. Die Güte Gottes fordert Allgemeinheit, die Weisheit erheischt, daß die Mittel dem Zweck entsprechen, die Gerechtigkeit kann keine Vorschrift geben, die unter allen Umständen Vielen zum Verderben gereichen würde.[1] Wird also dennoch die Gnade in eine beschränkte Ausführung ihrer eigenen Tendenz hineingezogen: so läßt sich dies bloß aus einem zweiten Moment höchster Willensbestimmung herleiten. Der erste Act muß allen Ansprüchen umfassender Liebeserweisung genügen. Unter der wohlberechtigten Bedingung des Glaubens und der Folgsamkeit wird Allen das Heil angeboten und den Gehorsamen die Seligkeit verheißen, und diese Verheißung ist wie jede göttliche Zusage ernsthaft nicht trügerisch gemeint. Erst der zweite Act ist durch die Voraussicht menschlichen Unvermögens bedingt und schreitet dazu fort, diesen Widerstand zu brechen, aus dem Angebotenen ein wirksam Verliehenes zu machen, aber ein solches, welches nach unerforschlich auswählendem Decret nur Einigen zu Theil wird.[2] In beiden

[1]) Amyraldi Dissertt. theoll. quatuor, von denen die vierte enthält doctrinam de gratia universali. S. daselbst p. 19.

[2]) Ibid. p. 30. Altero actu Deus praecipit creaturae suum officium, altero decernit, quid sit futurum in eventu. — Secundum priorem illum actum primum jubet quod jubendi jus habet, quia creatura rationalis est: deinde officium facientibus remunerationem promittit — ex animo, quia in Deo neque bonitas neque φιλανθρωπία neque misericordia larva est. Secundum posteriorem, quia neque est a bonitate neque a φιλανθρωπίᾳ neque ab ea misericordia, quae veniae spem facit credentibus atque resi-

Richtungen kommt es darauf an, die Menschheit, der alle göttlichen Beschlüsse gelten, ihrer innersten Natur nach festzuhalten. Die universelle Einladung ist an die vernünftige und willensbegabte Creatur gerichtet, die wohl fähig wäre dem Ruf zu folgen, wenn verkehrte Zustände sie nicht gefesselt hielten, deren moralischer Tod aber niemals einem physischen gleichkommt. Der andere determinirende Beschluß scheint freilich in zwingender Form aufzutreten, weil er die Erwählten mit Sicherheit ergreift: allein die berichtigte psychologische Erklärung zerstreut diesen Schein. Wenn es wahr ist, daß aller Wille der Erkenntniß nachgeht, diese aber nicht anders kann als demjenigen sich aufzuschließen und beizustimmen, was ihr in vollkommner Wahrheit und Angemessenheit Intelligibles dargeboten wird: so wird alle Erleuchtung und Bekehrung der Gläubigen zu einem zwar unweigerlichen aber zwanglosen Geisteszuge.[1]) Folglich werden beide Acte der göttlichen Willensbestimmung, so weit sie übrigens für den menschlichen Verstand auseinanderliegen, doch dadurch geeinigt, daß Vernunft und Freiheit in ihnen gewahrt sind. Nur die Eine Schwierigkeit bleibt zurück, daß bei der begrenzten historischen Wirksamkeit des Evangeliums der universell einladende Antrag von dem größeren Theile der Menschen überhaupt nicht vernommen worden ist. Darauf antwortet Amyraut durch die schon erwähnte geistige Erweiterung des Gnadenrufs und stellt dem Worte Gottes gleichsam einen *λόγος σπερματικός* zur Seite, der sich aller Orten soweit bezeugt habe, um die Bereitwilligen zu irgend einer Art frommer Hin-

---

piscentibus, sed a liberrima voluntate, cujus etsi ipsi ratio constat, nos latet tamen, statuit vel efficere vel non efficere id quod ipse praecepit.

[1]) Vgl. die sehr scharfsinnige Entwicklung Amyraut's in der Schrift De libero hominis arbitrio, Salm. 1667. p. 201. Res intelligibilis atque vera, si intellectui offeratur accommodate, cum necessario et movet et trahit in assensum. p. 211. Ubi aliquanto facta erit illuminatior (mens) et idea illa cum veri tum boni ei luculentius affulserit, tum objectum sane necessario apprehendet ab ea necessitate, quam supra diximus oriri ex convenientia objecti et egregiae comparatae facultatis inter se, quum tamen et consultationi et electioni fuerit locus.

gebung an die Wohlthaten des Schöpfers zu erwecken.[1]) Auch bedient er sich noch einer biblischen Hülfsmeinung, indem er das Bündniß Gottes mit Adam und mit Noah als ein völlig unbeschränktes unter Bedingung des Glaubens an Alle gerichtetes foedus gratiae deutet.

So suchte Amyraut mit Vermeidung Pelagianischer Consequenzen das Universelle hier und das Particulare dort festzuhalten, seine Ansicht aber als methodische Verbesserung zu rechtfertigen. Wenn sich seine dogmatische Dialektik wie zwischen zwei Polen hin und her bewegt, kann sie nicht füglich zur Ruhe kommen. Die älteren und unbefangeneren Calvinisten leiden noch nicht an dieser Schwankung oder brachten sie sich nicht zum Bewußtsein; die Berufung auf Calvin selber genügt nicht, denn wenn dieser auch in der Bestimmung der christlichen Heilsanstalt und der Providenz einige günstige Stellen bietet: so treibt doch seine Entwicklung im Ganzen auf die beschränkte Erwählung hin. Aber wir müssen es wiederholen, daß doch Amyrauts Ansicht mehr Sinn hat, als den einer unschuldigen die Schroffheit des Dogma's verhüllenden Inconsequenz. Es war ein Gewinn an ideeller Wahrheit, daß in der Selbstbestimmung des höchsten Decrets der Punkt erfaßt wurde, wo Gott durch ein allgemeines Anerbieten des höchsten Gutes sich und sein Wesen befriedigt. Und die hinzugedachte Bedingung: wenn sie nur wollen, war gleichfalls keine leere, denn sie sollte zur Bezeichnung des sittlichen Verhältnisses dienen, aus welchem der willensbegabte Mensch nie heraustritt, auch wenn ihn sein sündhaftes Unvermögen an der Verwirklichung hindert.

Deutlicher wird dies noch, wenn wir die Vertheidigungsschrift eines Freundes Amyraut's kennen lernen. Der ausgezeichnete

[1]) De grat. univers. p. 33. Apud omnes nationes institutam esse formam aliquam religionis, experientia constat. Porro omnis religio post peccatum semel admissum eo fundamento nititur, quod Deus facile placabilis est, si quis eum bona via atque ratione placare tentet. — Restat ergo, ut vel ita sit insitum a natura omnibus hominibus, vel quod longe verius est, ita in operibus providentiae — repraesentatum, ut paene invitis sese ingerat, ingestum non sinat se penitus obliterari. Quid autem istud aliud est nisi gratia quaedam oculis hominum objecta, quae si minus salutaris per se esse potest, est tamen via, quam si sequerentur ea ducerentur ad salutem.

Johann Dalläus (Daillé),[1]) uns schon bekannt als Verfasser des Werks De usu patrum, unternahm es, das Betragen der Synoden und die angegriffene Meinung selber mit eingehender Gründlichkeit gegen Spanheim in Schutz zu nehmen.[2]) Amyraut selber hatte erklärt, daß er nur in der Form nicht in der Sache von der Mehrzahl abweiche; Dalläus bestätigt dies, weil die Erklärungen der Salmurienser wesentlich keine andere Tendenz haben als die Dortrechter Decrete, nämlich die, Werth und Nothwendigkeit der göttlichen Gnade der menschlichen Pflicht gegenüber vollständig anzuerkennen. Nur sei es aus Furcht vor dem Arminianismus geschehen, daß Einige diesen Zweck mit unnöthiger Härte verfolgt hätten. Aber Dalläus geht weiter. Die übliche Entgegensetzung von Vorschrift und Willen Gottes nennt er unhaltbar. Es sei schon des menschlichen Gesetzgebers wieviel mehr des höchsten unwürdig, ein an sich gültiges Gebot, nicht ein bloß ökonomisches, ohne den Willen daß es vollzogen werde hinzustellen. Niemand leugne, daß der Ruf des Evangeliums mit allgemein lautenden Vorschriften der Buße und des Glaubens verbunden werde; wie sei es möglich, diese Ermahnungen für Viele willenlos ja mit Abneigung ausgesprochen zu denken? Nein, die in ihnen bezeugte Aufforderung muß irgendwie ein wirklicher Wille sein, wenn gleich von einer Art, die wir nur mit dem Namen der conditionalen Allgemeinheit belegen dürfen. Nicht minder wenn man einräume, daß Natur und Vorsehung von der Güte des Schöpfers erwecklich zeugen und zur Hingebung an ihn anregen: so lassen sich auch diese Kundgebungen von einer ihnen zum Grunde

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 170. Er war geboren 1594 zu Chatellerault und seit 1626 Pfarrer zu Saumur und in Paris. † 1670.

[2]) I. Dallaei Apologia pro duabus — synodis nationalibus — adversus Spanhemii exercitationes de gratia universali. Amst. 1655. Im folgenden Jahre schrieb dagegen Maresius, Epicrisis theologica de gratia et redemptione universali. Groning., worauf Dallaeus wieder antwortete in Vindiciae apologiae pro duabus synodis — adversus epicrisin gratiam Dei universalem oppugnantem. Von beiden Schriften liefert Schweizer S. 391 lehrreiche Auszüge, aus denen die obigen Angaben geschöpft sind. Im Original sind sie mir nicht zugänglich geworden.

liegenden allgemein zumuthenden Willensneigung Gottes schlechterdings nicht ablösen. „Etwas wollen, ohne daß man ihm selbst Effect schafft, heißt nicht sofort ein leeres und eitles Wollen." Die fragliche Kategorie ist hiermit gerettet, die universelle Richtung des Christenthums sichergestellt. Zwar tritt der allgemeine Act göttlicher Entschließung zu dem besonderen in ein schwieriges Verhältniß, aber von diesem Widerspruch zwischen praeceptum und voluntas können auch die Gegner das Dogma nicht befreien. Auch auf die anthropologische Verbesserung legt Dalläus mit Recht ein Gewicht. Der Freiheit Gottes steht auf Seiten des Menschen keine physische Unmöglichkeit, sondern eine moralische Untüchtigkeit gegenüber. Man nennt die Erbsünde natürlich weil angeboren, genauer verstanden aber kann nur das rein Physische, was gar nicht unter den Gegensatz von gut und böse fällt, ein natürliches heißen, in welchem Sinne also auch die Sündhaftigkeit des Menschen, weil sie kein anerschaffenes Vermögen wirklich getilgt hat, nicht in die Natur gehört. Trotz aller gegensätzlichen Erfahrung haftet an dem willensbegabten Menschen jederzeit die hypothetische Möglichkeit eines andern dem Guten zugekehrten Willensgebrauchs, und wenn wir diese in ideelle Beziehung setzen zu einer allgemein gültigen göttlichen Einladung: so sprechen wir nur das innerste Wesen eines fortdauernd sittlichen Verhältnisses aus.[1]) Nach dieser auch mit Bibelstellen belegten Vertheidigung der streitigen Punkte kann sich Dalläus für die specielle kirchliche Prädestination nur erklären, indem er sagt: Gott kommt Allen liebend entgegen, Einige aber liebt er besonders und mit erwählender und glaubenschenkender Gnade, — ein Satz der für das gewaltige Dogma, dem er genügen wollte, allerdings schwach und schüchtern lautete.[2])

---

[1]) Schweizer, a. a. O. S. 413.

[2]) Ebendaselbst aus der Schrift gegen Maresius S. 433. Die Bibelstellen, die beweisen sollten, daß Christi Sendung und Tod eine Darreichung für Alle sei, auch für diejenigen, welche das Wort nicht hören, sind Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4. 2. Petr. 3, 9.

Jedenfalls ist der eben geschilderte Amyraldismus unter den von der Schule zu Saumur ausgegangenen Ansichten die bedeutendste. Die übrigen Neuerungen sind unwichtiger, wiewohl sie dasselbe Streben nach Reinigung verrathen. Wie Amyraut das sittliche Wesen aller Sünde festhielt: so wollte Josua la Place, dessen College und Zeitgenosse († 1655), die Erbsündenlehre von einem alten Mißverständniß befreien. Nach den Thesen,[1]) die er darüber aufstellte, bleibt die Erbsünde, was sie sein soll, nämlich eine aus dem ersten Ungehorsam hervorgegangene Abwendung des Geistes von seinem wahren Ziele und Störung der menschlichen Triebe, welche durch die Fortpflanzung verderblich auf die Nachkommen fortwirkte. Falsch dagegen ist die gewöhnlich damit verbundene Annahme einer strafenden Imputation, durch welche die Sünde Adams auf die Nachkommen übertragen sein soll. Denn entspräche eine solche Zurechnung fremder Schuld auch der göttlichen Gerechtigkeit: so wäre doch nicht abzusehen, warum nur die erste Uebertretung Adams und nicht alle später von ihm begangenen, ja sämmtliche dazwischenliegende unserer Vorfahren uns imputirt werden. Die That der ersten Sünde war nicht ein Act der Natur überhaupt, sondern der besonderen im ersten Menschen persönlich gesetzten. Actuell haben wir nicht in Adam gesündigt, da dieses Thätliche dem Vorhandensein unseres Willens weit voranging. Es drängt sich die Frage auf, ob Adam für sich allein die gebührende und von Gott angedrohte Strafe verdient hatte, oder ob die Gerechtigkeit gebot, den anderen unzählbaren Menschen für dasselbe Vergehen Büßungen aufzuerlegen. Entweder lag hier nur eine einzige adäquate Schuld des Begangenen vor, die dann durch die Zurechnung unter Viele getheilt wurde, oder es waren so viele einzelne Verschuldungen als Menschen. Im ersteren Falle wäre Jedem nur ein kleines Theilchen der zu tragenden Straflast zugefallen, im anderen müßte verkehrter Weise gesagt werden, daß auf einer einzigen That unzählbare Schulden und

[1]) Syntagma thesium I, p. 205 sqq. Nihil aliud lapsus hominis fuit quam finis ultimi humanarum actionum mutatio.

Strafen geruht.[1]) Aus diesen Gründen beseitigt Placäus das Moment einer richterlichen Uebertragung und will die Sünde des Geschlechts aus der des Anfängers nur durch den physischen Zusammenhang ableiten. Auch damit war eine dogmatische Verbesserung angebahnt, die aber damals Anstoß geben mußte. Man rügte den Urheber öffentlich, das eifersüchtige Montauban brachte durch Garissol eine Klage unmittelbar vor die Nationalsynode von Charenton (1645), auf welcher la Place nicht förmlich vernommen, über seine Meinung aber der Stab gebrochen wurde.[2]) Dieses Verfahren schien Einigen übereilt. Placäus erklärte sich nochmals gründlich und räumte ein, daß in der erblichen Fortpflanzung zugleich ein gewisses mittelbares Zurechnungsverhältniß zwischen der ersten Sünde und den nachfolgenden enthalten sei, nur unmittelbar dürfe man dasselbe nicht fassen.[3]) Er näherte sich also wieder der gewöhnlichen Rede, und da er auch von Amyraut in Schutz genommen wurde: so blieb diese Einzelheit vorläufig dahingestellt. — Nennen wir zuletzt noch den dritten Lehrer von Saumur, Louis Cappel: so erinnert sich der Leser an den Streit

---

[1]) Syntagma thesium l. c. Qui peccavimus actu in Adamo, in quo actu nunquam fuimus? qui voluntarius esse potuit nostri respectu actus, qui multo ante desiit esse, quam incepit esse nostra voluntas? Fuit quidem in Adamo natura humana, sed singularis et divisa numero ab hac nostra. Quod si actus peccandi fuit actus naturae, cur non etiam primus actus generandi? Nemo tamen dixerit, nos in Adamo genuisse Cainum aut Sethum. Si Adamus est sibi ipsi promeritus poenam suo illi peccato aequalem, tantam scilicet quantam Deus erat interminatus, an alias poenas pro eodem illo peccato ab aliis innumeris hominibus justitiam exigere putandum est? Propterea aut unus fuit illius peccati reatus adaequatus, dividendus inter omnes Adami posteros, aut tot quot homines. Si prius, exigua duntaxat nobis singulis particula et peccati illius imputatur nec una poena debetur, si posterius, unius peccati non est unus reatus nec una poena adaequata sed innumerae.

[2]) Das Decret nebst zahlreichen Beweisstellen findet sich bei Rivetus III, p. 798. Vgl. auch Aymon, Tous les synodes, II, p. 680.

[3]) Garissol, Explicatio et defensio decreti synodici Charentonensis de imputatione etc. 1648. Placaeus, De imputatione primi peccati Adami, 1655. Conf. I. Ch. Pfaff, Hebdas de imputatione divina, Tubing. 1726. p. 76. Walch, a. a. O. S. 890. Schweizer, a. a. O. S. 319.

über das Alter der hebräischen Punkte und die Möglichkeit falscher Lesarten, und es stimmt ganz mit der dort herrschenden freieren Auffassung der Inspiration zusammen, wenn von dem Genannten auch in dieser Beziehung der kritische Standpunkt vertreten wurde.

III. Bestreitung des Universalismus. Reaction der Schweiz.

Die Lehre von der allgemeinen Gnade nahm, wie wir gesehen, innerhalb des ausgebildeten reformirten Dogma's eine so schwierige Stellung ein, daß sie ihren orthodoxen Gegnern die Mittel zur Kritik sofort in die Hände geben mußte. Du Moulin, der ältere Spanheim[1]) und Andreas Rivetus, die schon erwähnten Opponenten, wendeten unsägliche Mühe und viele hundert Seiten auf die Widerlegung. Wir begnügen uns, dem Rivetus in seinen Entgegnungen zu folgen[2]) und werden dabei wahrnehmen, daß dieser theils die Consequenz des Dogma's selber, theils aber auch das schlechthin exclusive christliche Religionsbewußtsein gegen Amyraut sprechen läßt.

Zuerst also die Folgerichtigkeit der Lehre selbst. Es hat keine Schwierigkeit, die Brüder von Saumur mit ihren eigenen Worten zu schlagen. Sie legen Gott ein gleichmäßiges Verlangen nach dem Heil seiner gefallenen Creaturen bei, welches Erbarmen sich in der Sendung Christi Bahn gebrochen habe; und dennoch bekennt Amyraut, daß Christus nicht erschienen wäre noch sein

---

[1]) P. Moulin, Examen de la doctrine de messieurs Amyraut et Testard — Amstel. 1638. Desselben Eclaircissement des controverses Salmuriennes, Leyd. 1648. Desselben Iudicium de Mosis Amyr. adv. F. Spanh. libro, Roterd. 1649. — F. Spanhemius, De gratia universali, Lugd. 1644. Hierauf gegen Amyraut's Vertheidigung Ejusd. Exercitationes de gratia universali, Lugd. 1646. 3 tomi, und Vindiciae exercitationum de gr. univ. Salm. 1648. Die übrigen Gegenschriften von Heidegger, Jurieu, Turretin nennt Walch, Bibl. theol. II, p. 1030.

[2]) A. Riveti Synopsis doctrinae de natura et gratia — — et consideratio doctrinae etc. Opp. III, p. 830 sqq.

Werk gefruchtet hätte, wenn Gott seine Erwählten vor Augen gehabt, widerspricht also jener eben angenommenen allgemeinen göttlichen Geneigtheit. Der Widerspruch verdoppelt sich, wenn der Glaube zugleich allgemeine Bedingung und besondere ausschließende Wirkung der Gnade sein soll.[1]) Ein Decret von hypothetischem und zugleich absolutem Charakter bricht zusammen. Nicht einmal einem verständigen Menschen ließe sich das Vorhaben zuschreiben, unter Bedingung dasjenige zu thun, was er wegen Ausbleibens des Geforderten nicht ausführen zu können überzeugt ist, wovon er das Gegentheil schon bei sich festgestellt.[2]) Der Beschluß des Zwecks und des Mittels ist derselbe; dieses, d. h. der Eintritt des Glaubens, kann in der göttlichen Absicht keinen weiteren sei es auch conditionalen Umfang gehabt haben als jener. Nur in dem Falle wären die Neuerer berechtigt, das Decret gleichsam aus zwei Rathschlüssen zusammen zu setzen, wenn sie mit Arminianern und Katholiken den menschlichen Willen so frei und selbstvermögend vorstellten, daß die Wirkung der Gnade von seiner Beistimmung abhängig werden muß.[3]) Vergeblich ist ferner in Betreff der erlösenden Sendung Christi ihre Berufung auf den Unterschied von sufficienter und efficaciter, der ja in den Dortrechter Vorschriften anerkannt werde. Der innere Werth des Opfers Christi fordert im Gegensatz zu dessen Wirksamkeit das Prädicat der Sufficienz: wo aber lediglich von der damit verbundenen göttlichen Intention die Rede ist, darf zwischen einem sufficienter velle und einem efficaciter velle nicht mehr geschieden werden. Der Particularismus ist also nothwendiges wenn gleich menschlich unerklärbares Ergebniß; wir haben ihn von vorn

---

[1]) Riveti synopsis p. 830.

[2]) Ibid. p. 837. Quoniam ne in prudentem quidem hominem id cadere possit, ut sub conditione serio decernat vel secum statuat id exequi, quod ex defectu vel neglectu conditionis se nunquam facturum non solum praesciat, sed etiam cujus contrarium facere secum statuat, si certo praenoscat conditionem nunquam impletum iri vel etiam certo respectu impleri non posse.

[3]) Rivetus l. c. p. 837.

herein in das Decret einzuführen, so lange wir ein solches überhaupt festhalten wollen.[1])

Dergestalt weist die Prädestination alle Hülfen der Erweichung oder Erweiterung mit der diesem Lehrstück eigenen Unerschrockenheit zurück. Zweitens darf die dabei mitsprechende religiöse Lebensanschauung ebenso wenig genehmigt werden. Der Abstand des Christlichen und Außerchristlichen erlaubt keine solche Milderung, die ihn einem Gradverhältniß ähnlich macht. Der Orthodoxe, antwortet Rivetus, kennt das Buch der Natur und dessen Anleitungen zur Erkenntniß der Güte seines Urhebers; er preiset die Wohlthaten der überall wirkenden göttlichen Vorsicht, weiß aber auch, daß sie dem Menschen wie er ist nur die Entschuldigung des Abfalls zur Vielgötterei rauben, statt ihn zum Glauben wirklich und hinreichend zu berufen. Das Letztere möglich zu denken, ist entweder eine müßige Hypothese, oder es hebt die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade auf. Der Rechtgläubige würdigt ebenso das Bündniß der Natur, aber als ein solches, das durch die Sünde vereitelt eine zweite kräftigere Hülfe nothwendig gemacht hat. Jedenfalls werden die Naturmittel überschätzt, wenn man zwei Arten des Glaubens, die evangelische und die providentiell bewirkte (si aliunde non veniret impedimentum), neben einander stellt. Hiernach erledigen sich denn auch einige von Amyraut angeregte Nebenfragen über die Verdammniß der Heiden und das Schicksal der sterbenden Kinder. Die vorgeschlagene psychologische Auffassung thut dabei Nichts zur Sache. Das sündhafte Unvermögen mag richtiger moralisch als physisch genannt werden, schließt aber immer die Selbsthülfe aus, selbst dann wenn

---

[1]) Rivetus l. c. p. 838. Ueber die Berufung auf Calvin bemerkt Rivetus p. 840. Agnoscimus quod verum est, Calvinum passim hoc inculcare, Deum omnibus hominibus communiter, quod praedicationem gratiae spectat, per evangelium salutem proponere per fidem obtinendam. — Sed perperam — ea trahit ad suam illam hypothesin de consilio Dei, quo omnes homines ex aequo sacrificii Christi participes facere voluerit, quomodo nunquam locutus est Calvinus.

es sich so verhält, daß der Wille jederzeit durch die Lenkung des Verstandes bestimmt wird.[1])

Das Resultat dieser in Ton und Haltung höchst anständigen Kritik ist, daß Amyraut und die Seinigen wider ihren Willen auf die Seite des Arminianismus und Pelagianismus gedrängt wurden, wenn sie nicht — einfach nachgeben wollten. Logisch angesehen ein unausweichliches Dilemma. Wir wissen aber nicht, daß sie das Eine oder das Andere gethan haben. Ihre Ansicht verklingt und unterliegt dem Gesetz einer unbeugsamen Lehrentschiedenheit, nicht so die religiöse Gesinnung, die sich gerade diese schlüpfrige und schwierige Combination ausgedacht hatte. Es war einer von den schonenden und leise anfassenden Besserungsversuchen, die zwar fehlschlagen, bei denen man aber nachdenklich verweilt, weil sie ein historisches Vorgefühl künftiger Wiederaufnahme verrathen. Allerdings sind die Interessen dieses Universalismus bei späterer Läuterung des Lehrstücks von selbst zur Geltung gekommen. Die Erklärung der menschlichen Sünde aber aus dem ethischen Gesichtspunkt stand als eine Warnungstafel da gegen die allzu naturmäßigen Beschreibungen des sündlichen Verderbens, denen man sich in beiden Kirchen hingegeben hatte.

Das äußere Schicksal dieser Schulansichten ist bekanntlich durch eine Reaction der Schweizer Universitäten herbeigeführt worden.[2]) In Frankreich und den Niederlanden hätte man sich beruhigt, da du Moulin von weiterer Anfeindung abließ, Rivetus (1651) und Spanheim (1648) starben und die letzten drohenden Angriffe des Maresius und des jüngeren Spanheim keine weiteren Folgen hatten. In der Schweiz, namentlich in Zürich, Bern und Basel, war man von Anfang an auf die abweichende

[1]) Ibid. p. 842—46. Ueber Zwingli's Ansicht von der Seligkeit der Heiden p. 848. — Manche Nebenumstände des Streits gegen Amyraut, Dalläus und dessen Apologie werden in leidenschaftlicher Sprache abgehandelt in Fr. Spanhemii (junioris) pro parente suo adv. Johannis Dallaei Pseudo-Apologiam ad S. Maresium. Heidelb. 1658. Vgl. übrigens noch Walch, Einltg. in die Rel.-Str. a. a. O. S. 737 ff. Chr. M. Pfaff, De formula Consensus Helvetica. Tubing. 1723.

[2]) Der Verlauf dieser Bewegung wird genau dargestellt von Schweizer, a. a. O. S. 439.

Richtung der Lehrer von Saumur sehr aufmerksam und über das milde Verfahren der Nationalsynoden unzufrieden gewesen, ebenso in Genf, welches durch Gleichheit der Sprache am Engsten mit Frankreich verbunden war. Mehrere seit 1637 mit den Pariser Geistlichen gewechselte Sendschreiben beweisen, daß der symbolgerechte Dortrechter Standpunkt sich von dem untergeordneten und bloß methodischen Gewicht jener Hypothesen nicht überzeugen lassen wollte. Auch ein von Amyraut 1647 den Schweizern eingereichter und seine Ansicht kurz zusammenfassender Apologeticus befriedigte nicht.[1]) Gleichzeitig wurde in Genf den anzustellenden Geistlichen eine ausdrückliche Mißbilligung der französischen Heterodoxie abverlangt und zu diesem Zweck eine Urkunde, die Genfer Kanones von 1649, verfaßt. Gleichen Eifer zu Gunsten der Lehrreinheit entwickelte Basel. Da aber auch hier wie in Zürich verschiedene Geister wirkten: so verging noch geraume Zeit und es bedurfte wiederholter Anregungen und langer Ueberlegungen, in denen sich besonders Turretin, Zwinger und Gernler hervorthaten, ehe der Beschluß, eine schriftliche Einigung und Entscheidung für die Dortrechter Bestimmungen zu bewerkstelligen, durchging. Die Abfassung dieser Eintrachtsformel wurde Johann Heinrich Heidegger in Zürich (geb. 1633 † 1698) überlassen.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Mann, dem Namhaftesten der damaligen schweizerischen Theologen. In Keinem ist die strenge, aber durch die Erfahrungen des ganzen Jahrhunderts gereifte Orthodoxie der reformirten Kirche würdiger vertreten als in ihm. Eine seltene Vereinigung von biblischer, historischer und dogmatischer Gelehrsamkeit mit faßlicher und klarer Darstellungsgabe befähigte ihn zu den vielseitigsten Leistungen, die sich nach allen Richtungen über das Gewöhnliche erheben, und persönliche Achtung gewinnt ihm das Zeugniß seiner Selbstbio-

[1]) Apologeticus M. Amyr. ad I. Irmingerum aus der Züricher Handschrift von Schweizer S. 449 im Auszuge mitgetheilt. Die Genfer Canones abgedruckt ebendas. S. 463.

graphie. Seine Studien über das apostolische und Athanasianische Symbol reihen sich neben die von Suicer und Witsius; seine Schriften zur Geschichte des Papstthums und zur Widerlegung des Tridentinums, welche auch auf Kirchenrecht, Moral und Jesuitismus eingehen, haben entschiedenes Verdienst,[1]) und mehrere exegetische Arbeiten sind wenigstens unter den Zeitgenossen berühmt geworden.[2]) Für unseren Zweck ist es wichtig, den Abschluß der Literatur dieses Jahrhunderts noch mit einem dogmatischen Hauptwerk bezeichnen zu können. Heidegger hat seit 1698 den Abend seines Lebens auf die Bearbeitung des kirchlichen Systems in größerem Umfange gewendet. Nach Geist und Behandlungsweise ist das Werk[3]) nicht gerade original, aber höchst verständig gearbeitet, stoffhaltig und geschickt in der Einfügung dogmenhistorischer Uebersichten, leidenschaftslos in der Polemik. Alles beweist, daß der Verfasser zwar an dem älteren systematischen Zuschnitt festhalten, löbliche Verbesserungen aber nicht zurückweisen, von Einseitigkeiten und Uebertreibungen der Methode sich frei halten wollte.[4]) Neben Voetius gehalten sticht das Corpus doctrinae durch die Befreiung fast von allem scholastischen Formzwang vortheilhaft ab. Ueber das Verhältniß zur Philosophie urtheilt der

[1]) Anatome concil. Trident. Tigur. 1672. 2 tomi. Mysterium Babylonis magnae, Amstel. 1687. Historia papatus, Amstel. 1684. Tumulus concil. Trident. Tigur. 1690. 2 voll. De peregrinationibus religiosis, Tig. 1670.

[2]) Historia sacra patriarcharum, Amstel. 1681. 88. 2 tomi.

[3]) Corpus theologiae christianae, Tigur. 1700, 2 tomi. Nach des Verfassers Tode von Suicer herausgegeben. S. darüber das Urtheil des Buddeus Isagoge I, p. 377. Heideggers kürzere dogmatische Schriften sind: Medulla theologiae, Tigur. 1696 und Medulla medullae, Tigur. 1697.

[4]) Die Reihenfolge der Artikel im Corpus doctrinae lautet: De theologia in genere, de scriptura sacra, de existentia Dei et divinitate, vero triuno Dei, de decretis Dei, creatione mundi, providentia et angelis, de foedere operum, de peccato hominis, de foedere gratiae, de oeconomia foederis gratiae sub patriarchis, de oeconomia f. gr. sub lege Mosis, de decalogo, lege Mosis rituali, de lege judiciali, de persona Jesu Christi, de statu et de officio Jesu Christi, de oeconomia foederis gratiae sub evangelio, de gratia vocationis, justificationis, sanctificationis, de constantia foederis gratiae, de cultu externo et sacramentis, de ecclesia et regimine ecclesiae, de glorificatione.

Verfasser mit Ueberlegung, verwirft Spinoza als Eindringling, lobt Cartesius wegen seiner Schonung des eigenthümlich theologischen Gebiets, rügt aber auch die wilden Feinde des Vernunftgebrauchs.[1]) Wenn er einerseits Cartesianische Bestimmungen nirgends ausdrücklich anwendet: so steht er dagegen dem Föderalismus ungleich näher. Denn nach Beendigung der Abschnitte, die das absolute Sein und das universelle Beschließen und Handeln Gottes betreffen, knüpft er an die göttliche Vorsehung sofort die Bundesidee als Kern und Mittelpunkt der ganzen h. Schrift.[2]) In alle Grundzüge der Coccejanischen Theorie hat er sich dergestalt hineingedacht, daß bei ihm in ähnlicher Weise sowohl die Hauptformen des Natur- und des Gnadenbündnisses als auch die beiderseitigen Oekonomieen und Abstufungen auf einander folgen. Er tadelt deshalb auch Amyraut's Annahme, nach welcher drei Bündnisse unterschieden, das erste foedus naturae sive operum aber als fortdauernd und durch die hinzugetretenen politischen und ceremoniellen Vorschriften (foedus legale) näher bestimmt und befestigt gedacht werden soll. Denn dadurch werde theils das gesetzliche Verhältniß von dem der Gnade wesentlich und widerrechtlich geschieden, theils der Naturbund zu einer keineswegs von der Sünde aufgehobenen, sondern außerhalb des Reiches Gottes irgendwie fortwirkenden Nebenökonomie gemacht.[3]) Vielmehr soll ja über beiden Verwaltungsformen, der legalen und der evangelischen, dieselbe Gnade herrschen und derselbe Mittler stehen, welcher den unterbrochenen Faden aufnimmt, das vom Gesetz Gebotene erfüllt und durch seinen Tod das Testament vollziehbar macht, dem daher auch die Ausführung der göttlichen Verheißungen zu Gunsten der Berufenen und Erwählten anvertraut worden.[4]) Glaube und

[1]) Heidegg. Corpus doctrinae I, p. 49.

[2]) Ibid. I, p. 302.

[3]) Corp. doctr. I, p. 372, 462.

[4]) Ibid. p. 376. 382. Obedientia Christi habuit rationem veri meriti ejusque non ex pacto duntaxat, sed etiam ex condigno, quia tanta humilitas tantae personae tantae exaltationi et gloriae omnino proportionata est. p. 391. Sanctio foederis pacto Dei patris et filii atque morte testatoris, juramento et intimatione judicii adversus incredulos absolvitur.

Besserung bezeichnen den Inhalt der von den Letzeren zu übernehmenden testamentarischen Verbindlichkeit (stipulatio). Mit einem Wort, wir werden von Heidegger in die wichtigeren föderalistischen Begriffsfügungen zurückversetzt. Aber er verschont doch meist seine Leser mit den Deuteleien der Typologie, sowie er auch den ersten und letzten Abschnitten, welche die Bundestheorie nicht vertragen, sie nicht aufzwingen will. In confessioneller Beziehung läßt er keine Eigenthümlichkeit verloren gehn. Die Decretenlehre steht in der schon bekannten Weise der Schöpfung voran, wird jedoch infralapsarisch gehandhabt.[1]) Ueber die Idiomenverbindung vernehmen wir das Oftgesagte. In der Erklärung der Stadien der Gnadenwirkung begegnet uns abermals das Besondere der reformirten Ansicht. Nachdem der Schriftsteller mit der Berufung begonnen, geht er sofort zu der Wiedergeburt über, welche den alten Menschen durch den neuen verdrängt und das Princip des Geistes einführt, dann zum Glauben und unterscheidet diesen in den allgemeinen und das mit demselben verbundene Vertrauen (fiducia), so daß die demnächst vorgetragene Rechtfertigung das menschliche Subject bereits verändert vorfindet.[2]) Die Heiligung mit ihrem allmählichen Fortgang folgt hierauf, und bei der Ausdauer oder Perseveranz wird auf die Bundesvorstellung wieder zurückgewiesen (de constantia foederis gratiae).[3]) Anzuerkennen wäre noch, daß Heidegger, wie er selbst eine Ethik abgefaßt, so auch hier vielfach ethische und praktische Beziehungen verfolgt. Das Werk hat also darin seine historische Wichtigkeit, daß es den dogmatischen Vortrag reinigt, ohne den kirchlichen Standpunkt zu erweitern, und die systematische Form mit der biblischen und föderalistischen angemessen verbindet.

Derselbe achtungswerthe Heidegger war also der Verfasser der Formula consensus ecclesiarum Helveticarum, welche 1675

---

[1]) Ibid. I, p. 160. 61.

[2]) Vgl. über die reformirte Eigenthümlichkeit in der Lehre vom Heilsproceß Schneckenburger's Vergl. Darstellg. II, v. Anf.

[3]) Corpus doctr. II, p. 231. 41. 64. 313.

schriftlich ausgegeben und von den betheiligten Städten meist ohne Rückhalt angenommen, aber erst 1714 gedruckt wurde.[1]) Wie der Consensus repetitus fidei Lutheranae zur Wiederherstellung der Lutherischen Rechtgläubigkeit dem Synkretismus in allen Stücken entgegentritt: so soll die reformirte Eintrachtsformel die Irrungen der heterodoxen französischen Theologie in gleichem Interesse zurückweisen, nur mit dem Unterschied, daß der reformirte Consensus dabei einfach die Schranken der Dortrechter Satzung wieder aufrichtet, während von dem Lutherischen die Strenge der Concordienformel in leidenschaftlicher Beschränktheit überboten wird. Die helvetische Erklärung kündigt sich an als ein rein conservativer Act, ohne Nennung der Gegner, ja mit der Erklärung, daß nur Meinungen nicht Personen bekämpft werden. An der Spitze steht die Streitfrage über hebräische Punkte und Varianten. Der Haupttheil gilt natürlich der Gnadenlehre, und wie leicht erscheint es hiernach, den Particularismus in fester Logik und sicherem Bekenntniß hinzustellen, wenn er damit zugleich der Sache nach begründet wäre! Die Schöpfung des Menschen, der Abfall, die erbarmende Hülfe Gottes und die Hervorhebung Einiger aus der verderbten Masse, — Alles ist unauflöslich verbunden, Nichts verrückt den Zusammenhang dieser Stücke, sobald sie an der Kette des ewigen Decrets befestigt sind.[2]) Christus selbst ist zum Mittler von Anbeginn ausersehen, mit ihm also die Gemeinschaft der Seinigen in gewisser Anzahl; folglich bleibt kein Raum für eine bedingte göttliche „Velleität," für ein erstes einleitendes Erbarmen oder „unwirksames" Anerbieten zu der Rettung Aller, wie es die Universalisten vorstellen.[3]) Die Mittlerschaft Christi ist inner-

---

[1]) Vgl. Collectio confessionum ed. Niemeyer p. 729 und praef. p. 81, woselbst die Literatur.

[2]) Formula consensus can. 4. Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit primo quidem hominem integrum creare, tum ejusdem lapsum permittere, ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere aeternoque tandem exitio devovere. Conf. can. 5—7.

[3]) Formula cons. can. 6.

halb der Zeit nicht anders zu denken, wie sie vorzeitlich beschlossen wurde, d. h. in Verbindung mit der Gemeinde, daher kann er sie nicht unter unmöglicher Bedingung für die gesammte Gemeinschaft angetreten, noch durch sein Verdienst das Hinderniß weggeräumt haben, welches den Vater abhielt, Allen sich gnadenvoll zuzuneigen. Die äußere Berufung bleibt aufrichtig, auch wenn sie keine universelle göttliche Absicht in sich trägt. Warum die Nebeneinanderstellung von foedus naturale, legale und evangelium in Amyraut's Sinn verwerflich erscheinen muß, haben wir oben von Heidegger erfahren,[1] und von selbst versteht sich hiernach der Protest gegen eine rein providentielle Einladung zum Heil.[2]) Gegen Placäus macht es die Formel sich leicht, indem sie kurzweg behauptet, die Erbsünde könne nur durch Zusammennahme einer unmittelbaren Imputation mit der einwohnenden Erblichkeit richtig verstanden werden, und gebe man die erstere auf: so werde auch die letztere gefährdet.[3])

Was ist nun der kurze Sinn der ganzen Urkunde? Es ist kein anderer als welcher in allen ähnlichen Declarationen dieses Zeitalters mit Ausnahme der unirenden wiederkehrt, nämlich die Alleingültigkeit der öffentlichen volksthümlichen und für den Unterricht genehmigten Lehre nebst ihren Folgerungen. Es darf außer derselben keine theologischen Meinungen oder Hypothesen geben, und ob eine solche Meinung dem bestehenden Dogma widerspreche

[1]) Can. 25. Improbamus igitur eorum doctrinam, qui tria nobis foedera, tota natura et medulla disparata, naturale videlicet, legale et evangelium cudunt, atque in iisdem explicandis eorumque differentiis assignandis adeo quidem intricate versantur, ut solidae veritatis et pietatis nucleum non parum involvant sive affligant: quique de notitiae Christi et fidei in eundem — aequo quam par est laxius neque sine periculo θεολογεῖν nulli dubitant.

[2]) Ibid. can. 13. 16. 17. 20. Auf die moralische Benennung des menschlichen Unvermögens wird can. 22 geantwortet: Censemus igitur, minus caute neque sine periculo loqui illos, qui impotentiam illam credendi moralem vocant ac naturalem dici non sustinent adduntque, hominem quocunque in statu constituatur, posse credere si velit, et fidem quacunque demum ratione esse ἐκ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν; quam tamen apostolus consignatissimis verbis Dei donum nuncupat.

[3]) Ibid. can. 11.

oder nicht, — welchen Widerspruch die Salmurienser geleugnet hatten, — darüber steht nicht dem betheiligten Einzelnen sondern der kirchlichen Gesammtheit die Entscheidung zu.

IV. Der Pajonismus.

Durch die erwähnte Reaction des strengen Calvinismus ist der Einfluß der Schule von Saumur von dem größten Theile der reformirten Kirche ferngehalten worden, und in Frankreich konnte dieselbe um so weniger nachwirken, da die protestantische Kirche gegen das Ende des Jahrhunderts daselbst gewaltsam unterdrückt wurde. Doch hängt die Meinung des französischen Predigers Pajon mit denen der Salmurienser historisch zusammen. Dieser Pajonismus hat zwar weniger eigenthümlichen Werth als der Universalismus Amyraut's, aber er bezeichnet doch eine von den Wendungen und Möglichkeiten, welche die Lösung des dogmatischen Problems offen ließ, und ist außerdem scharfsinnig genug vertheidigt und bestritten worden, um Beachtung zu verdienen.[1])

Schon das ist merkwürdig, daß es sich hier um eine Privatmeinung handelt, die ihr Urheber in Schriften nicht verbreitet hat, und die unter anderen Umständen unbeachtet geblieben wäre. Claude Pajon[2]) war ein Schüler Amyraut's, kurze Zeit auch Professor zu Saumur, ein Mann von Talent und kirchlicher Anhänglichkeit, der sich auch dadurch verdient machte, daß er den Angriff Nicole's auf den Calvinismus mit einer scharfen Kritik

---

[1]) Das Gedächtniß dieses Pajonismus ist durch Schweizer erneuert worden in der Abhandlung: Theol. Jahrbücher, 1853, H. 1. 2 und der zusammenfassenden Darstellung: Centraldogmen II, S. 565 ff. Außer den hier gegebenen sehr vollständigen Quellenauszügen konnte ich nur vergleichen: Grapius, Controversia Pajonismi. Quedlinb. 1698. Spanhem. Elench. controvers. Opp. III, p. 882. Walch, a. a. O. III, S. 894. S. auch Löscher, Exercitatio theol. de Cl. Pajonii — doctr. et fatis. Lips. 1692.

[2]) Geb. 1626 zu Remorantin in Nieder-Blésois, zuerst Prediger zu Machenoir, 1666 Professor in Saumur, von wo er sich in Folge der gegen ihn erhobenen Beschwerden nach Orleans begab. Er starb als Pastor daselbst 1685.

gegen die „Logik von Port-Royal" und die religiöse Selbstüberhebung der Jansenisten beantwortete.[1]) Zugleich spricht es für seinen Lehrcharakter, daß er, als mehrere seiner Aeußerungen Mißfallen erregten, selbst zur genaueren Besprechung der Differenzen collegialische Verhandlungen anregte.

Was Pajon Auffälliges behauptete, war zum Theil nicht mehr neu. Von Amyraut hatte er gelernt, die menschliche Sündenohnmacht aus dem sittlichen und intellectuellen Gesichtspunkt zu betrachten. Die Verderbtheit wird anerkannt, sogar die Unfähigkeit selbständiger Umkehr; doch wollte er gleichfalls diese Impotenz keiner physischen Unmöglichkeit gleichstellen, als ob es nicht ein anderes Ding wäre, wenn der Mohr sich weiß waschen soll, und als ob nicht in jeder christlichen Ermahnung auch ein gewisses Vermögen vorausgesetzt würde. Er drang also darauf, man müsse jederzeit die vernünftige Natur des Menschen aufrecht erhalten, dessen Bekehrung gar nicht anders erfolgen kann, als indem er einer neu gewonnenen Erkenntniß oder Erleuchtung des Verstandes mit seinem Willen nachgeht.[2]) Allein diese richtige Behauptung wird doch von Pajon ganz anders als von seinem Lehrer angewendet. Der Letztere suchte damit nur Boden zu gewinnen für die Haltbarkeit seiner allgemeinen göttlichen Einladung und Gnade; Pajon dagegen bezweckte mehr, er wollte den irdischen Verlauf des Menschenlebens möglichst seinem eigenen Zusammenhang zurückgeben und aus der Wirksamkeit der in ihn eingetretenen nachweisbaren christlichen Heilmittel erklären. Nach reformirtem System hing aber dieser Verlauf an zwei Stücken, theils an der höchsten metaphysischen und alle Mittelursachen von Anbeginn bedingenden Causalität, theils auf religiösem Gebiet an der Menge der dem Einzelnen gespendeten unmittelbaren Einflüsse des heiligen

[1]) Examen du livre, qui porte pour titre, prejugez legitimes contre les Calvinistes. 1. et 2. partie, à la Haye 1683. Ein späteres Werk Pajons: Remarques sur l'avertissement pastoral etc. Amsterd. 1685 war gegen die Bekehrungsanträge des katholischen Klerus gerichtet.

[2]) Schweizer, a. a. O. S. 571. 576ff. hauptsächlich aus Chauffepié, Nouveau dictionaire historique et critique Art. Pajon. Eine Predigt Pajons von 1666 enthielt nur leise Andeutungen dieser Ansicht.

Geistes und der Gnade. Den ersten Factor ließ Pajon vollständig in Kraft, da er nicht aufhören wollte reformirt zu denken, den zweiten hob er auf, und indem er gegen den geheimnißvollen Concursus der Providenz und der Gnade protestirte, behielt er zur Erhärtung der dogmatischen Resultate keine anderen Data übrig als die nachweisbaren oder positiv geordneten.

Hieraus ist ersichtlich, in welcher Gestalt seine Ansicht auftreten mußte.[1] Vorsicht und allgemeine Vorherbestimmung bezeichnen nur die Richtung, in welcher der endliche Proceß, folgsam dem Gesetz der ihm eingeprägten inneren Abfolge von Ursache und Wirkung, sich unwandelbar forttreiben mußte, ohne einer zwischeneintretenden Nachhülfe zu bedürfen. In gleicher Nothwendigkeit hat sich der Gang der Offenbarung entwickelt. Wort und Sacrament sind die mächtigen Erwecker des Glaubens, sie bringen ins Innerste der Seele; der widerstandslose Mensch fügt sich unfehlbar der neuen Bewegung, da er ja auch als Sünder im Besitze der Seelenkräfte geblieben, also nicht umgeschaffen, nur intellectuell gewonnen und fortgezogen werden muß. Wozu also noch die Annahme eines unbegreiflichen Concurses? Einwenden läßt sich freilich, daß auf diese Weise nicht erklärt werde, warum bei gleichem Gebrauch der h. Schrift und aller anderen kirchlichen Mittel doch nur Einige deren bekehrende und erwählende Wirkungen vollständig an sich erfahren? Allein Pajon sucht diesen Gegengrund zu entkräften, indem er sich auf die große Anzahl mitbestimmender Nebenursachen bezieht. Jeder Einzelne ist von einem individuellen Lebenskreise umgeben, der durch eine Menge sachlicher und persönlicher Eindrücke nach allen Richtungen auf ihn wirkt; unberechenbar ist der Antheil des Umständlichen auch an der religiösen Führung, und bringen wir die ganze Mannigfaltigkeit der Stimmungen, Neigungen, Gemüthsanlagen in Anschlag: so ist nicht mehr unerklärlich, daß der Genuß derselben Güter doch verschiedene und entgegengesetzte Endresultate liefert.[2]

---

[1]) Schweizer, a. a. O. S. 578.

[2]) Vgl. Grapius, De Pajonismo §. 10, wo die Ansicht Pajons so ausgedrückt wird: Spiritum s. agere efficaciter in mentes eas illuminando, et in

Bei diesen Behauptungen blieb Pajon, als er in drei Conferenzen der Pariser Geistlichkeit 1676 zur Rede gesetzt wurde, und als mehrere Provinzialsynoden sich stark gegen ihn verwahrten und alle fernere Ueberlegung und Erörterung der Sache untersagten. Man machte Anstalt ihn zu widerlegen, was nicht ohne Mißverständniß gelang. Einen Vortheil hatte Pajon, daß er nämlich die gewöhnliche äußerliche Zusammenstellung von geschriebenem Wort und geistiger Gnade rügen durfte, nach welcher beide wie zwei verschiedene Dinge neben einander hergehen und dem Worte dadurch seine verborgenen und geistig fruchtbaren Wirkungen entzogen werden.[1]) Uebrigens aber befand er sich in einer ungünstigen Lage mit seiner Weltanschauung. Die Leugnung des göttlichen Concurs war eine Verdünnung des religiösen Geistes und Lebens selber. Wenn ihm, wie von Allen geschah, der Vorwurf des Pelagianismus gemacht wurde: so antwortete er, daß ihm nicht in den Sinn gekommen, Grad und Umfang der absoluten Causalität oder Entscheidungskraft des erwählenden Willens zu verkürzen, sondern nur anders vertheilen und ableiten habe er sie wollen. In der That war Pajon Determinist, also dem Pelagianischen Princip, sofern es creatürliche Freiheit behauptet, nicht nur nicht zugethan sondern entgegengesetzt. Man hat jedoch be-

---

corda ac voluntates eas potenter inflectendo, idque operatione quidem non nisi mediata per verbum et per externa media alia, sed tantummodo morali et rationali in genere causae objectivae, nempe vi et efficacia rationum motivorum, occasionum, quae objective offeruntur animae nostrae in illo ipso Dei verbo; et in promissionibus, minis, castigationibus, judiciis, exemplis, olim etiam miraculis, quae omnia voluntatem necessario determinent. Atque ita efficaciam illam et insuperabilitatem gratiae non esse ab invincibili aliqua et immediata atque supernaturali operatione sp. s. in mentem ac voluntatem vocatorum κατὰ πρόθεσιν, distincta ab externa efficacia verbi ac mediorum, quae nobis objiciuntur. Verum esse eandem cum a dispositione interna hominis, quae diversissima sit pro diversitate ingeniorum, inclinationum, corruptionis, tum a propositione externa objectorum, quae sic dispensat gratia respectu electorum et cum talibus circumstantiis, ut non possint non afficere recte sic dispositorum mentem eorumque voluntatem in assensum trahere ac sic fidem in nobis producere. Conf. Spanh. Elench. controv. p. 319.

[1]) Schweizer, S. 687.

kanntlich noch etwas Anderes Pelagianisch genannt, wir meinen die Entrückung des Creatürlichen aus dem Bereich der fortdauernden und lebendigen göttlichen Zuflüsse, die Aufrichtung eines solchen Abstandes zwischen Gott und Welt, daß nachdem die eine durch den Anderen gesetzt ist, Beide nur noch in einzelnen Punkten des endlichen Processes mit einander Berührung haben. Und in diesem nicht ontologischen noch speculativen sondern religiösen Sinne mußte Pajon in Pelagianismus verfallen, nachdem er die unmittelbare Mitwirkung verworfen hatte. Er glaubte Nichts zu verlieren, wenn er alle Erfolge und Gegensätze des menschlichen Geschehens unbedingt dem uranfänglichen Wollen und Verfügen des Schöpfers unterworfen hatte, und doch entzog er dieser Abhängigkeit gerade dasjenige, wodurch sie dem religiösen Bewußtsein zugänglich geworden war, den Glauben an die von Oben her eindringenden Zuflüsse des Geistes. Bedurfte nicht gerade das reformirte Dogma dieser Ergänzung aus der Annahme eines unmittelbaren Concursus, um nicht in Mechanismus und Fatalismus überzugehen? Mit Recht bezeichnet Schweizer diese Anschauungsweise als nüchtern und deistisch, weil sie die unendliche Ursache in der reinen Form des Geistes gar nicht ertragen kann, sondern sie verbirgt und hineinbannt in das Gewebe der endlichen. Nüchtern erscheint sie ebenso in der andern Beziehung, daß die Besserung des Menschen ihr zufolge lediglich auf Gründe der Erkenntniß zurückgeführt und der Antheil aller gefühlsmäßigen und unbeschreiblichen Regungen in Abzug gebracht wird.

Die kirchliche Kritik ist Pajon siegsgewiß entgegengetreten. Spanheim hat die Mängel der vorliegenden Neuerung kurz und mit persönlicher Schonung beleuchtet.[1]) Besonders aber lieferte

[1]) Elenchus Controverss. p. 884. Die Ansicht Pajon's wird hier auf folgende Hypothesen zurückgebracht: 1) Animam nostram utpote rationalem non moveri posse nisi impressione rationali vi rationum efficacium: si autem moveretur immediate a sp. s. ex hypothesi recepta, hanc impressionem fore caecam, brutam, irrationalem. 2) Impotentiam hominis ad bonum salutare originalem quidem esse, sed tamen sanabilem vi rationum ac motivorum. — 3) Sp. s. ex mente orthodoxorum non futurum nisi causam conversionis par-

Peter Jurieu,[1]) Professor zu Sedan, seit 1681 Prediger in Rotterdam, ausgezeichnet als Gegner des Jesuiten Maimbourg und der Jansenisten, eine zwar in manchen Punkten unzutreffende, aber geistvolle Widerlegung vom orthodoxen Standpunkt.[2]) Er beseitigt glücklich die beschränkten Vorstellungen, welche jenen Concursus zu einer Emanation oder sinnlichen Kraftströmung machen. Er fühlt aber auch richtig die Lücke, die durch Hinweglassung der unmittelbaren Wirksamkeit in dem Verhältniß Gottes zur Welt entstehen würde. Die Welt fällt entweder in's Leere, in's Nichts, oder sie besteht für sich und empfängt aus dem in sie gelegten Lebensprincip die Berechtigung zu selbständiger und unendlicher Dauer. Der Gedanke der Welterhaltung hat keine Wahrheit mehr, wenn er in dem Nebeneinander zweier Wesenheiten keine Wiederkehr lebendiger Beziehungen vorfindet, die ihn bestätigen. Ohne Concurs giebt es keine Erhaltung und Mitwirkung, und ohne diese hat die Welt entweder ein ewiges Bestehen oder gar keines. Durch denselben wird daher ebenso wohl die Abhängigkeit der Welt wie ihre Realität dargethan. Und dieser gänzliche Mangel eines geistigen Verkehrs zwischen dem Absoluten und dem Endlichen wird nicht ersetzt durch die Annahme einer einmaligen und fatalistischen Urbestimmung der Dinge. Einen ähnlichen Defect sucht dann Jurieu in dem engeren Kreise des Gnadenlebens nachzuweisen. Auch hier wird nicht Alles durch moralische, ver-

---

tialem antecedentem ac dispositivam modo voluntatis ad ea, quae verbum in nobis producturum est; contra Verbum Dei sic fore causam conversionis perficientem et ultimam, quod non quadret cum Nostrorum alias hypothesi nec cum ipsa scripturae phrasi. 4) Etiam secundum sententiam ita expositam, quae omnem efficaciam refundit in Sp. s., verbum Dei plane nihil effecturum ad conversionem hominis, contra tot scripturae loca, quae de verbi efficacia loquuntur. 5) Deum non agere in voluntatem nisi mediante intellectu — rationibus validis, quales ex Dei verbo petuntur etc.

[1]) Geb. 1637 bei Blois, gest. zu Rotterdam 1713. Ueber Schriften und Thätigkeit des Mannes s. den Artikel bei Herzog.

[2]) Traité de la nature et de la grace etc. Utrecht 1687. Aus dieser seltenen Schrift giebt Schweizer Auszüge a. a. O. S. 603ff. und in den Jahrb. 1853, S. 31.

nunftmäßige oder überhaupt nur demonstrable Beweggründe erreicht, — wäre es so, so würde die philosophische und die christliche Wahrheit einerlei Beweisart haben, — sondern es muß ein Gefühl der Beistimmung, eine Erschließung subjectiver Empfänglichkeit hinzutreten, für die wir keine Quelle wissen, wenn wir sie nicht aus dem freien Zuge des Geistes herleiten dürfen. Einzuräumen wäre gewesen, daß Pajon dem geschriebenen Wort eine ähnliche innere Gewalt beigelegt hatte, wie sie nach gewöhnlicher Ansicht dem concursus gratiae eigenthümlich sein sollte. Aber Jurieu leugnet doch mit Recht, daß dieser Factor für sich allein hinreiche um Alles zu erklären und die Wege, auf welchen die Seele zu Gott geführt wird, vollständig zu benennen. Er behauptet die Nothwendigkeit eines Kreislaufs, in welchem Wirkungen von zweierlei Art, freie und vermittelte, nachweisbare und nichtnachweisbare sich begegnen. Was dann zuletzt der unmittelbare Concurs der Gnade sei, und wie man ihn mitthätig denken solle, ließ sich freilich durch keine Definition verdeutlichen, aber es war genug, wenn die in dieser Kategorie gegebene religiöse Wahrheit geschont blieb. Läge Alles unmittelbar im Worte der Schrift: so würde Gott wie ein Redner und zugleich Verordner der uns bestimmenden Umstände auf uns wirken. Jedes Gebet müßte wegfallen, das Wunder durchbräche die uranfängliche Verkettung der Dinge, und sie wäre nur durch ein neues Wunder wieder anzuknüpfen.[1]) Ferner bestreitet Jurieu in kirchlich-reformirter Weise, daß der Concursus die Freiheit aufhebe oder selbst an der Sünde schuldig werde, indem er den Menschen bis zu ihr begleitet. Besonders aber wird, wenn Pajon mit Camero und Amyraut alle Sünde unter den Begriff des Moralischen hatte bringen wollen, dieser Versuch streng kritisirt und als verfehlt bezeichnet.[2]) Die Annäherung an Gott soll die ganze geistige Menschennatur betreffen; eben so weit muß sich auch die Abkehr von ihm erstreckt haben. Mag die Verderbniß keine substantielle sein, doch ist sie

[1]) Schweizer, Centraldogmen II, S. 608 ff.
[2]) Ebendas. S. 614 ff.

vom Antheil des Physischen nicht freizusprechen. Nicht Vorurtheile, Irrthümer und blosse Richtungen der Intelligenz, sondern Handlungen, Gewohnheiten, Neigungen und Begierden deuten auf den Sitz des sündhaften Uebels; bei jeder sündhaften Regung ist etwas Naturmäßiges und Physisches mitgesetzt. Die Bekehrung wird nicht gelingen, so lange nur der Erkenntniß die rechten Objecte vorgehalten oder Erwägungen zugeführt werden, sondern erst wenn der Wille mit Allem, was ihn an Affecten und Neigungen umgiebt und bedingt, unmittelbar bewegt also physisch angefaßt wird. Objective oder moralische Beweise sind niemals von der Art, um keinen Zweifel übrig zu lassen; volle Gewißheit giebt ihnen erst die innere und unbeschreibliche Nöthigung, welche der Seele von dem Antrieb der Gnade mitgetheilt wird. Der Verstand selber geht nicht so selbständig zu Werke, wie es scheinen könnte. Er verhält sich aufnehmend; wo er aber in bestimmter Richtung zum Abschluß kommt, steht er schon unter dem Einfluß der Willkür und Neigung; seine Urtheile stellen sich dem Willen zu Gebote, welcher ihm nicht selten verkehrte abzunöthigen weiß, — abermals ein Grund, welcher uns hinleitet auf die Annahme einer geheimen Bewegungskraft in dem Concursus der göttlichen Gnade.[1])

Man braucht sich nur hineinzudenken in den Standpunkt des Pajonismus gegenüber dem kirchlichen, um zu erkennen daß jener sich nicht halten konnte. Zu sehr contrastirte die in ihm behauptete Unabhängigkeit des menschlichen Lebens mit der andererseits gesetzten Abhängigkeit, d. h. der Urbestimmung der Kräfte und Umstände. Die Lehre von der göttlichen Causalität wurde zur Berechnung, zur exacten Wissenschaft. In dem Gewebe des irdischen Zusammenhangs sollte gleichsam Alles durch den Aufzug geleistet sein, Nichts durch den Einschlag, und doch mußte der religiöse Glaube an diesen gerade anknüpfen, um im Bewußtsein frisch-lebendiger Einwirkung des Göttlichen erhalten zu werden. Haltbar in sich selbst konnte die ganze Ansicht nur werden, wenn sie

[1]) Schweizer, S. 617 ff.

auf jene Spaltung verzichtend von halber zu ganzer Freiheit der menschlichen Dinge überging. Und diesen Schritt that mit achtungswerther Consequenz der bedeutendste Schüler Pajons, der Prediger Isaak Papin,[1]) welcher seiner Heterodoxie wegen aus Frankreich, Holland und England verdrängt, endlich, — womit denn Manche geendigt haben, — von Bossuet für die Römische Kirche gewonnen wurde. Ehe dies geschah, lehrte er in Frankreich einen gesteigerten Pajonismus oder anders gesagt einen gemäßigten Pelagianismus.[2]) Wir belegen dies mit wenigen Notizen aus den gegen Jurieu gerichteten und zur Vertheidigung seines Lehrers bestimmten Widerlegungen. Durchweg macht diese Gegenschrift[3]) den Eindruck einer energischen Emancipation von den Banden des Determinismus und der Erwählungslehre. Der Verfasser ergeht und erschöpft sich in einer Reihe von Protestationen gegen eine Theorie, die so entschieden den Anspruch der Klarheit und Folgerichtigkeit mache und so augenfällig gegen beide verstoße. Schon darin irren die strengen Theoretiker, wenn sie den Gott, der Alles verfügen und herbeiführen soll, dennoch von jeder Verursachung des Bösen freisprechen zu können meinen. Die sündhafte Handlung ist ein untheilbares Ganze, sie läßt sich nicht „spalten in ein

---

[1]) Geb. 1657 zu Blois, gest. 1709 zu Paris. Ueber ihn und s. Schriften Schweizer, S. 600, Walch, Bibl. theol. II, p. 333. Seine letzte erst später herausgegebene Schrift: Les deux voyes opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité, Leod. 1723, sucht nachzuweisen, daß man in religiösen Fragen nur zwei Wege einschlagen könne, den der Untersuchung, welcher zur Duldung, oder den der Autorität, der zur Römischen Kirche führe! Darin hatte er wenigstens Recht.

[2]) Wie über den alten Pelagianismus geurtheilt wurde, erhellt aus Jurii De pace inter protestantes — consultatio, p. 34. Jansenius hatte behauptet, Pelagianos concursum illum generalem, quo Deus omnes omnino naturas cum causis secundis efficit, libentissime professos esse. Jurieu leugnet dies, cum longe sit verisimilius, Pelagianos utrumque concursum divinum negasse et naturae et gratiae.

[3]) Essais de theologie sur la providence et la grace, ou l'on tâche de délivrer Msr. Jurieu de toutes difficultés. En deux Tomes. Francf. 1687. Auch diese Schrift ist mir unzugänglich, aber das Original wird ersetzt durch Schweizer's sehr reichliche Auszüge, S. 623—662.

unschuldiges Substrat und den daran haftenden Fehler."[1]) Kann unsere Seele überhaupt keine Action aus sich erzeugen: so gehört auch ihre verkehrte Richtung nicht mehr ihr sondern der allbewegenden Kraft an. Ebenso mißverständlich wähnen sie, die göttliche Vollkommenheit leide darunter, wenn ihr die absolute Herrschaft des Allbestimmens entzogen und nur die der Vorsicht und Allwissenheit vindicirt wird; im Gegentheil sie wächst, weil dann das höchste Wesen desto vollständiger seine Herrlichkeit, Gerechtigkeit und Milde bewahrheitet, und weil es von freihandelnden Creaturen mehr verherrlicht wird als von kraftlosen Schatten oder Gerippen. Der Begriff des allerrealsten Wesens schließt nicht aus, daß auch die vernünftigen Geschöpfe, welche Jurieu mit der gesammten Welt ohne die erhaltende Kraft des Absoluten zum Nichts herabsetzt, beziehungsweise Realität haben.[2]) Wie darf man sodann von einer göttlichen Wirksamkeit reden, welche den Menschen dadurch umgestalte, daß sie ihm andere Neigungen und Willensregungen eingießt oder verborgene Eindrücke zuführt? Wie kann durch geheime Lenkung des Willens ein Zweifel zerstreut, ein Mangel des Beweises ergänzt, eine Gewißheit erhöht werden? Wie mag die Gnade Empfindung für himmlische Dinge oder Zuneigung zu denselben einflößen?[3]) Ueberzeugung macht den Menschen und sie wird allein auf dem Wege der Erkenntniß erreicht, diese aber dadurch daß neue Ideen im Verstande hervorgerufen, Objecte und Beweismittel vorgehalten werden, welchen der Denkende zwar zu widerstreben aber auch sich anzuschließen vermag. Alle Gewißheit wächst mit der Evidenz ihrer Gründe, die höchste Ueberzeugung kann am Wenigsten von den Zuthaten eines subjectiven Vertrauens abhängig sein. „Der Geist ist immer nur in dem Maaße fest als er erleuchtet ist,"[4]) was in diesem Falle nur durch die Offenbarungen der h. Schrift und deren Inhalt geschehen wird. — Alle Erwähnungen drängen daher zu dem

[1]) Schweizer, a. a. O. S. 628. 29.

[2]) Ebendas. S. 632 ff.

[3]) Ebendas. S. 647 ff.

[4]) Ebendas. S. 656. 57.

Resultat, daß Nichts von den hier vorhandenen Verwirrungen erlöset als deren Quelle zu verstopfen und abzustehn von den Voraussetzungen des Augustinismus. Die Menschen verhalten sich nicht wie Schatten noch selbstlose Accidenzen zu der Substanz; ihre Abhängigkeit ist die des Werkes vom Werkmeister und des Unterthans vom Gesetzgeber. Gott hat freihandelnde Geschöpfe hervorgebracht, in welchen die einmal geschenkte Lebenskraft fortbesteht; sie werden beseligt nach dem Maaße ihrer Empfänglichkeit und gestraft nach dem ihrer Widersetzlichkeit. Gott fordert von ihnen, was er gegeben hat, freie Entscheidung, weil er dadurch allein seiner höchsten Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit genügt.[1]

Auf diese Weise sehen wir uns aus den Schranken der reformirten Vorherbestimmung vollständig herausgeführt. Die Schrittmäßigkeit des Uebergangs zum consequenten Indeterminismus, — obwohl derselbe nur in einzelnen Lehrern dargestellt erscheint, ohne eine allgemeine Parteispaltung hervorzubringen, — macht diese Entwicklung der französischen Schule höchst merkwürdig. Amyraut wollte nur läutern, indem er den Particularismus des Decrets in den Rahmen eines bedingten Universalismus der göttlichen Gnade einfaßte. Pajon gedachte gründlicher zu helfen, behauptete daher nur den Einen und zwar verstandesmäßigen und demonstrabeln Factor des Dogma's, welcher die absolute und uranfängliche Bestimmung der Dinge mit Hülfe der geordneten Mittel der Offenbarung durch alle Entscheidungen des Menschenlebens hindurchführt, leugnete aber den andern religiösen Bestandtheil. Papin endlich entsagte auch dieser Auskunft und ging so weit, die Menschheit dergestalt auf sich selbst zu stellen, daß sie nur auf dem Wege der Erkenntniß und selbständigen Ueberzeugung nach Maaßgabe ihrer Freiheit für die Sache Gottes gewonnen werden kann. Zunächst war die kirchliche Lehre durch den Widerstand der Schweizer gegen die Neuerungen sichergestellt; es stand dahin, wie lange die Mehrheit in der bisherigen Form des Dogma's von der Erwählung Befriedigung finden werde. Uns bieten sich jedoch

[1]) Schweizer, a. a. O. S. 645. 46.

an dieser Stelle noch zwei dogmenhistorische Bemerkungen dar. Die besprochenen Streitigkeiten der französischen Theologen waren hauptsächlich durch das Problem der göttlichen Verordnung und dessen Schwierigkeiten angeregt; andere Fragen hingen entweder an dieser oder nahmen eine untergeordnete Stelle ein. Wir dürfen daher auf unsere frühere Beobachtung zurückkommen, indem wir sagen, daß die reformirte Theologie, wo sie systematisch auftrat, immer noch auf diesen Mittelpunkt dogmatischer Reflexion hingerichtet war, während bei biblischer Bearbeitung diese Einseitigkeit, wie die Föderalisten beweisen, ungleich mehr ausgeglichen wurde. Dazu ergiebt sich aber noch etwas Anderes von nicht bloß confessioneller Bedeutung. Das anthropologische Moment war in den Verhandlungen über Gnade und Freiheit keineswegs unberücksichtigt geblieben. Ausdrücklich verweilten ja die Genannten bei der Frage, wie und mit welchem Vermögen zuerst das christliche Geistesleben vom Menschen angeeignet werde, ob mit dem Verstande, der dann den Willen und Affect nach sich ziehen, oder mit dem Willen, welcher die Intelligenz bestimmen und auf den richtigen Inhalt hinweisen müsse. In dieser bedeutenden Untersuchung gingen sie nicht vom Wesen der Religion sondern von dem innern Verhältniß der menschlichen Geistesfunctionen aus: aber es konnte nicht fehlen, daß je nachdem das Ergebniß ausfiel, auch ein verschiedener Religionsbegriff in Anwendung gebracht wurde. Die Religion, — das setzen Alle voraus, — wird nicht äußerlich noch mechanisch wirken, sie muß die neue Creatur nach den Bedingungen des geistigen Organismus sich selber einführen lassen, also dasjenige voranstellen, was zuerst auf entscheidende Weise ergriffen wird. Welches aber das nothwendige Prius sei, beurtheilten die Confessionen verschieden. Das Lutherthum giebt der Verstandeserleuchtung und den Angelegenheiten des Wissens die erste Stelle. Nicht so die Reformirten, unter denen theils die Cartesianer theils in anderer Weise die Vertreter des orthodoxen Standpunktes wie Jurieu u. A. den großen Einfluß der Willensdisposition auf den Abschluß des Wissens und der Verstandesbewegung nachzuweisen suchten. Allein auf beiden Seiten wurden

diese Erklärungen wieder wankend gemacht, dort durch den Pietismus, wie sich ergeben wird, hier durch die Theorieen eines Amyrauts und seiner Nachfolger. Folglich dringt die eine Auffassung tief in die andere ein. Wir ersehen hieraus, daß sich unterhalb des speciellen Streits um Dogma und Bekenntniß ein gemeinsamer Boden bildete für philosophisch-theologische Forschungen über die Natur der Religion und Offenbarung, zunächst über den Punkt, ob diese durch directe Mittheilung an das Wissen und den Verstand oder durch indirecte, die vom Willen vermittelt wird, ihr erlösendes Werk am Menschen auszuführen habe.

Zuletzt möchte noch das Verhältniß der genannten reformirten Lehrer zum Lutherthum eine kurze Aufmerksamkeit verdienen. Soviel ich finde, berufen sich die Vertheidiger der allgemeinen Gnade nirgends auf die ihnen entgegenkommende Lutherische Lehre noch folgen sie einer Vorliebe für diese. Die Lutherischen selber fanden Amyraut's Meinung zu inconsequent und mit ihrem Resultat zu wenig im Einklange, um den Gegensatz wesentlich zu mildern. Calov und Quenstedt legen natürlich keinen Werth auf eine vereinzelte Annäherung, die nur Calixt geschätzt haben würde. Aber Amyraut war ein natürlicher Freund der kirchlichen Eintracht; und wie er derselben in seinem Irenicum mit praktischen Rathschlägen das Wort redet: so muß er auch seinen bedingten Universalismus als Brücke der Verständigung benutzen. Er stellt daher den Calvinismus abermals in das milde Licht seiner Auffassung, nach welcher Calvin nur auf der Grundlage eines unbeschränkten Gnadenwillens sein exclusives Dogma habe aufrichten wollen. Es sei kein Grund, das göttliche Anerbieten von vorn herein in Grenzen einzuschließen, die objectiv angesehen dem höchsten Wesen nicht gemäß sind und die erst in der bestimmten Ausführung des Rathschlusses auf unerforschliche Weise hervortreten. So verstanden enthalte die objective oder einladende Gnade der reformirten Lehre eben soviel und reiche so weit, wie die subjective gratia communis interior der Lutherischen, welche ja ebenfalls den Glauben noch nicht hervorbringen, sondern nur dessen subjective Möglichkeit darbieten solle. Folglich sei ein bedeutendes Hinderniß

der Vereinbarung beseitigt, zumal wenn man endlich von dem Mißverstande eines fatalistischen Decrets und einer Verursachung des Bösen ablasse.[1]) Wirklich würde Amyraut's Methode ein Moment mehr an dogmatischer Uebereinstimmung ergeben haben; die innere Differenz hätte sie aber noch nicht hinweggeräumt. Denn diese stammte fort und fort daher, daß der Particularismus der Erwählung auf der einen Seite aus dem Decret allein, auf der anderen zugleich aus der Widerstandsfähigkeit also aus der Freiheit des Menschen gefolgert wurde. Und zuletzt kommt das Eigenthümliche und nach unserer Meinung der Vorzug der Lutherischen Auffassung darauf hinaus, daß ihr zufolge das Gesammtbild des zwischen Gott und der Menschheit verlaufenden geistigen Lebens der Idee eines Synergismus angenähert, also anders ausgedrückt wird als durch die Annahme einer von Oben herabreichenden Allwirksamkeit. Auch die Pelagianische Frage erhält demgemäß in dem einen und andern Falle eine verschiedene Grenzbestimmung. Das Vermögen des Widerstands hatte zwar Amyraut in der gratia conditionata ebenso mitgesetzt, wie es in der Lutherischen gratia communis enthalten war, aber aus einem andern Gesichtspunkt, da er das Wesen der Gnade als solcher dadurch retten wollte. In dem Versuch, das sündhafte Verderben ethisch statt physisch zu definiren, lag dagegen eine bildende Anregung für beide Lehrformen.

Wenn Amyraut der kirchlichen Eintracht das Wort redete und sich zu Lutheranern wie Calixt[2]) als Geistesverwandten hingezogen fühlte: so folgte er seinem Streben nach Milderung dogmatischer Schroffheiten. Von seinen Gegnern sollte Niemand dasselbe Interesse erwarten, und doch waren sie, wie Schweizer

---

[1]) Irenicum, sive de ratione pacis in religionis negotio inter evangelicos constituendae consilium, Salm. 1662, daraus die Mittheilungen von Schweizer, S. 508 ff.

[2]) Schweizer sagt S. 505, daß Calixt mit noch weniger Erfolg seine Richtung zu verbreiten gesucht habe als Amyraut. — Wir sehen nicht, worin der größere Erfolg auf Seiten des Letzteren liegen soll. Hat doch Calixt, wenn gleich seine Sache fiel, einen weit bedeutenderen und vielseitigeren Einfluß geübt als jener.

mit Recht hervorhebt, gleichfalls Freunde der Union. Wir besitzen von Jurieu und Heidegger, den Widersachern der „laxen Methode," Toleranzschriften, sie sind mit Rücksicht auf die Vorgänge in Deutschland, die Religionsgespräche von Leipzig und Cassel und die Thätigkeit des Calixt, abgefaßt und mit derjenigen Umsicht, welche Zeit und Erfahrung gelehrt hatten. Jurieu macht abermals die Gnadenlehre zum wichtigsten Controverspunkt. Er bestreitet den Hamburger Lutheraner Scultetus mit denselben Gründen, die er früher dem Pajonismus entgegengestellt. Den Bekennern der Augsburger Confession wird die Inconsequenz ihrer eigenen Theorie vorgehalten, welche den Menschen zuerst bis zur äußersten Ohnmacht herabdrücke, dann aber wieder so hoch erhebe, daß er negativ auf die Ausführung des Erlösungswillens wirken kann.[1]) Es wird ihnen zu bedenken gegeben, daß ihre Ansicht nicht geringere Schwierigkeiten als die reformirte in sich schließe.[2]) Aber diese Erwägungen sollen gleich den entsprechenden des Calixt nicht reizen sondern darthun, wie rathsam und berechtigt in so schwierigen Dingen die wohlwollende Interpretation der gegnerischen Meinung sei. Die praktischen Vorschläge des Jurieu erinnern an die des Pareus, sind aber von reiferem Urtheil eingegeben; untaugliche Friedensmittel werden ausgemerzt, der Gebrauch der Synode mit Vorsicht empfohlen, die Anwendung rein theologischer Verhandlungen widerrathen, besonders aber der Zusatz gemacht, man möge Anstalt treffen, daß Anhänger der einen Confession in den Kirchen der anderen am Gottesdienst und Sacrament Theil nehmen können.[3]) Gewiß ein wichtiger Vorschlag, und wir werden demselben auf einem anderen Gebiete bald wieder begegnen. Aehnlich erklärt sich Heidegger, der in den Erlebnissen des pro-

[1]) P. Jurii De pace inter protestantes ineunda consultatio, Ultraj. 1688, p. 123.

[2]) Ibid. p. 206.

[3]) Ibid. p. 260—67. Si ubique haec templorum ac coetuum communitas institui non possit, saltem liceat unicuique privato modo hujus modo illius sacra adire et sacramentum participare. Imo in societatis argumentum delegati viri ex uno coetu ad alterum coetum se conferant, sacris semel aut bis in anno participaturi.

der … ende Vorstufen zur Aufhebung de
M… keit seines Urtheils steht aber nic
de … fahren, welches die Urheber des schwe
… gen die Schule von Saumur einschlugen; s
… den Reformirten dermalen leichter wurde, d
… en versöhnlich die Hand zu reichen, als Wide
… Abweichung in der eigenen Gemeinschaft zu ertragen.

… H. Heideggeri In viam concordiae manuductio, Amstel. 168
… vero majus sane et longius quam causae ipsius divortiu
… posse, ex utriusque partis dispositione superius a nobis e
… proclive est

Fünftes Buch.

Der Pietismus.

testantischen Deutschlands bedeutende Vorstufen zur Aufhebung des Bruches erblickt.[1]) Die Mildigkeit seines Urtheils steht aber nicht im Einklang mit dem Verfahren, welches die Urheber des schweizerischen Consensus gegen die Schule von Saumur einschlugen; sie beweist, daß es den Reformirten dermalen leichter wurde, der anderen Confession versöhnlich die Hand zu reichen, als Widerspruch und Abweichung in der eigenen Gemeinschaft zu ertragen.

[1]) J. H. Heideggeri In viam concordiae manuductio, Amstel. 1687. p. 231 Animorum vero majus sane et longius quam causae ipsius divortium tolli quandoque posse, ex utriusque partis dispositione superius a nobis explicata, judicatu proclive est.

Fünftes Buch.

Der Pietismus.



Erster Abschnitt.

Die Entwicklung des Pietismus.

I. Einleitung.

Die letzten Decennien des Jahrhunderts, dessen mittlerer Theil durch den synkretistischen Streit und durch gleichzeitige reformirte Schulverhandlungen bezeichnet ist, versetzen den Kirchenhistoriker in eine neue und verschieden geartete Bewegung. Indem wir nunmehr auf den Boden Deutschlands und der Lutherischen Kirche zurückkehren und uns zu einer Charakteristik des Pietismus und des mit ihm geführten Kampfes anschicken, tritt uns der ernsthafte Zweifel entgegen, ob eine solche überhaupt in der historischen Entwicklung der Dogmatik und Theologie eine Stelle verdiene. Bisher sind wir mit dem Dogma, sei es nun dem kirchlich oder theologisch gestalteten, in Verkehr geblieben; das Dogma war es, in dessen Grenzen die Theologie überhaupt und mit ihr die Religion lebte, an dessen Fortgang oder Ablenkung zugleich die Richtung des religiösen Bewußtseins gemessen werden konnte. Jetzt aber tritt außerhalb der kirchlichen Wissenschaft, wenigstens außerhalb ihres engeren Kreises, eine Macht auf, die gerade dadurch wirken will, was nicht Wissenschaft, nicht Schule noch Gelehrsamkeit ist, die zwar auch in die Hörsäle aber weit weniger in die Feinheiten des Systems und der Theorie eindringt, ja die sogar schon durch das Verlassen der gelehrten Kunstsprache sich der herrschenden Form wissenschaftlicher Mittheilung entfrembet.

Ihr eigenthümlicher Einfluß erstreckt sich auf alle Schichten der Gesellschaft von der höchsten bis zur niedrigsten, ihr besonderes Einverständniß verbindet die entlegensten Kreise, ohne sich durch gelehrte Mittel fortzupflanzen oder in der erlernten Theologie zu fixiren. Die von dieser religiösen Erregung ausgehende Thatkraft will sich nicht vorzugsweise in der glücklichen Bearbeitung des Lehrgebäudes oder überhaupt in nur literarischen Erzeugnissen offenbaren. Folglich scheint dieselbe neben der Theologie herzugehn, vielleicht als deren Reizmittel, aber nicht als ihr Element. Allein genauer angesehen berechtigt dieser Umstand keineswegs, sie hier zu ignoriren oder mit flüchtiger Notiznahme an ihr vorüberzugehn. Vom Standpunkt der katholischen Kirche würde eine solche Erscheinung, weil sie das gesetzliche Lehramt antastet, als unkirchlich und sectenhaft behandelt werden müssen. Der Protestantismus gesteht ihr eine höhere Wichtigkeit zu; er darf sein geistiges Leben in keine Schranken und Fächer bannen, noch seine Wissenschaft den außerhalb des schulmäßigen Betriebes erwachenden Kräften entzogen glauben; er muß es vielmehr dem Pietismus nachrühmen, daß er ohne eine gelehrte Anwartschaft vor sich herzutragen, aus der Freiheit und Tiefe des christlichen Geistes stammt. Auch weiß Jedermann, daß der Pietismus trotz seiner untheologischen Natur, die er selbst in seinem Sinne einzuräumen weit entfernt war, auf die Literatur und Theologie doch tiefe und nachhaltige Wirkungen geübt hat und der Gang des folgenden Jahrhunderts auch in mehr wissenschaftlicher Beziehung nicht ohne ihn verstanden werden kann. Kein Zweifel also daß er auch uns als Gegenstand vorliegen muß, zwar nicht in der unendlichen Menge seiner individuellen Formen, noch in seinem Einfluß auf das praktische Leben, noch endlich in dem ganzen Verlauf der durch ihn veranlaßten Vorgänge, Aergernisse und Reibungen, — dies Alles zu verfolgen, müßten wir uns weitläuftig auf Kirchen- und Zeitgeschichte einlassen, — wohl aber in seinen Grundzügen und eigenthümlichen Wirkungen, und vielleicht sind gerade diese einer schärferen Erfassung fähig, als ihnen bisher zu Theil geworden ist.

Das erste Auftreten der neuen Erscheinung übt einen höchst erfrischenden Eindruck; wie stark mögen ihn die Mitlebenden empfunden haben! Die evangelische Christenheit will aufathmen, ihrer traurigen Entfremdung von Gott inne werden und zurückkehren zu ihrem ursprünglichen Beruf; sie will Vieles vergessen, um das Eine zu lernen, was Noth thut, damit die hohen Namen der Buße, Bekehrung und Wiedergeburt nicht länger ein leerer Schall bleiben. Sie will werden, was sie zu scheinen fast schon aufgehört hat, — eine Gemeinde der Heiligen. Die Aufforderung zu dieser Umkehr ist ein Act der Erneuerung und sogar ein Zurückgreifen in die Reformation des sechzehnten Jahrhunders. Wie Luther um des Evangeliums willen gegen Scholastik und Hierarchie protestirt: so soll hier der christliche Glaube von dem Alleinbesitz der Gelehrten und Kleriker und aus der Dictatur spitzfindiger Lehrmeister erlöst und denen zurückgegeben werden, die Sinn und Herz dazu mitbringen. Die h. Schrift soll hier wie dort ihre Klarheit und Hinlänglichkeit darthun und ihr Verständniß, bisher nur ein Monopol der Studirten, sich durch die That als Gemeingut der Frommen bewähren. Und wenn auf der einen Seite schöpferische Geister ersten Ranges an der Spitze standen: so hat doch auch der Anfänger der andern Bewegung vollen Anspruch auf den Namen einer bedeutenden Persönlichkeit. Der Zustand aber, dem jetzt das reformatorische Streben galt, war freilich ein sehr verschiedener, weil es eben nur ein Zustand war und nicht die Kirche selber. Denn die kirchlichen Grundlagen in Bekenntniß oder Verfassung wesentlich umzugestalten, beabsichtigten die neuen Frommen nicht; confessionelle oder dogmatische Aenderungen sind von ihnen nur in einigen Punkten indirect in Vorschlag gebracht worden, und indem sie nur die wahre Kirche innerhalb der vorhandenen erbauen, die rechte Gemeinschaft der Christenseelen sammeln und von diesem Standpunkt das kirchlich theologische Urtheil bilden und reinigen wollten, unterscheidet sich ihr Unternehmen von dem reformatorischen im engeren Sinne.

Man denke nochmals an den unseligen Verfall Deutschlands, welchen das Ende des dreißigjährigen Krieges vor aller Augen in seiner

ganzen Schrecklichkeit hatte offenbar werden lassen. Friede und Religionsfreiheit waren um ungeheure Opfer erkauft, Wohlstand Kraft, Nationalehre gesunken, die Sitten bis zur furchtbarsten Verwilderung entartet, das verödete Deutschland bot den Anblick des inneren Siechthums. Kirche und Predigt waren unkräftig, so lange der polemische Eifer sie nicht belebte; zu dem Elend des Volks und der allgemeinen Verwahrlosung stiegen sie nicht herab. Die Universitäten blieben mit sich und ihren engeren Interessen beschäftigt; in der Theologie selbst waren verschiedene Besserungsvorschläge gemacht und wieder aufgegeben worden. Woher sollte die Hülfe kommen, nachdem die Kräfte des geistlichen Amts, der Wissenschaft und Schulweisheit sich übermüdet und erschöpft hatten? Woher anders als von wo sie zuletzt der Mensch zu erflehen hat, von Gott und aus dem Urquell des Worts und der christlichen Verkündigung, also aus Mitteln, die der kirchlichen Gemeinschaft nicht fern lagen, aber mit gedoppeltem Ernst von ihr ergriffen und in Anspruch genommen werden mußten. Indem also der Pietismus auf diese Hülfsmittel des Evangeliums und des göttlichen Geistes hinweist und zu deren lebendiger Anwendung mit aller Macht auffordert und auf eigenthümliche Weise anleitet, befindet er sich nur mit dem herrschenden Geist und Zustand der Kirche, nicht mit deren Glaubensinhalt im Gegensatz.

Zweitens liegt es nahe, die neue Richtung auch zu dem eben überwundenen oder unterdrückten Synkretismus in Verhältniß zu bringen. Mit diesem letzteren hat wirklich die Schule Speners Zweierlei gemein, theils die Hochschätzung des Sittlichen und Werkthätigen, über dessen Vernachläßigung von Beiden laute Klage erhoben wird, theils die Abwendung von dogmatischer Splitterrichterei und Mäkelei, womit denn in theoretischer Beziehung Friedensliebe und milde Beurtheilung Andersdenkender zusammenhängt. Aber schon der erste oberflächliche Anblick zeigt, daß der Pietismus nicht auf dem Boden einer bestimmten theologischen Partei wie der Synkretismus erwachsen war, und wäre er es: so würde er doch mit der persönlichen Denkart Luthers mehr Verwandtschaft haben als mit der Melanthonischen. Das Verhältniß

dieser Richtungen läßt sich kürzlich so aussprechen. Die Synkretisten, wie stark sie auch der Orthodoxie widersprachen, darin standen sie ihr doch gleich, daß sie sich die richtige Abgrenzung des nothwendigen Glaubensinhalts und Umfangs zur Aufgabe stellten, ihr Urtheil war überwiegend ein quantitatives. Spener und die Seinigen dagegen legten darauf das höhere Gewicht, der Welt zu zeigen, nicht was sondern wie man glauben und christlich denken müsse, um das wahre Wesen des Glaubens statt dessen bloßer Hülle und Schaale in sich zu tragen.

Es fehlt also nicht an historischen Anknüpfungen für die neue Erscheinung, während dieselbe doch zugleich einen eigenthümlichen Lebenskeim für sich behält, ein religiöses Agens, das die Noth der Zeit gewaltig an die Oberfläche drängte. Der Pietismus ist deutsch und er ist im weiteren Sinne auch Lutherisch, da er den Gemüthscharakter des deutschen und des Lutherischen Wesens in sich verbindet. Was ihn auszeichnet, ist ein starker Hang nach religiöser Innerlichkeit und Mystik; er ist daher Erweckung subjectiver Frömmigkeit, unmittelbarer gefühlsmäßiger Glaubensdrang, der entzündet aus der Erfahrung des Gnadenwortes sein eigenes Genüge findet und sich selber das Zeugniß des Heils ausstellt, ehe dasselbe vor dem Forum des alleinseligmachenden Dogma's genehmigt ist. Die Macht der Subjectivität war in der Lutherischen Lehre an einigen Punkten ebenfalls durchgebrochen; denn diese leitet den Gläubigen nicht allein empor zu geheimnißvoller Einigung mit Gott, sondern giebt ihm auch die Freiheit, aus der persönlichen Gewißheit des Glaubens heraus und vor Aller Bethätigung durch Tugend und Werke die Rechtfertigung sich zuzuerkennen. Diese Stärke der Subjectivität sowie den Ansatz zu mystischer Ueberschwenglichkeit hatte aber die Theorie des Dogma's wieder verhüllt und für die Religiosität völlig unbrauchbar gemacht, bis nunmehr eine außerhalb der Schule erwachende biblisch genährte Frömmigkeit dasselbe Element kräftig zurückzog und sich selbst dadurch eine der dogmatischen Dictatur und Formelherrschaft entrückte Selbständigkeit verlieh. So entstand nach unserer Meinung der Pietismus, und wenn derselbe

dann zu seiner subjectivirenden Richtung noch einen bedeutenden Zusatz asketischer Werkthätigkeit erhielt: so war dies natürlich und wird durch den ungeheueren Grad der herrschenden Sittenlosigkeit und Verweltlichung erklärt. Das deutsch-Lutherische Gepräge muß geistig und religiös nicht doctrinal verstanden werden. Gewiß haben diejenigen Unrecht, welche die Lutherische Natur des Pietismus darum leugnen, weil derselbe wie jede Erweiterung der beschränkten Lutherischen Kirchlichkeit sich mit der reformirten Richtung in mehreren Punkten berührte und berühren mußte. Blicken wir auf die reformirte Kirche: so war diese kühler und reflectirender, zugleich aber auch weit werkthätiger und gesetzlicher gestimmt und bot daher zu einer solchen Reaction weniger Veranlassung. Coccejus zwar bezweckte allerdings durch Beförderung des biblischen Christenthums etwas Aehnliches; indessen blieben die Coccejaner doch immer gelehrte Theologen und Pfleger einer eigenthümlichen exegetischen Kunst und Methode, sie entwickelten sich als theologische Schule und kamen nicht dazu, auf den Geist der Religion im Allgemeinen einzuwirken.[1])

Haben wir die Richtung Speners und seines Einflusses hiermit vorläufig erklärt: so schließt sich noch die Frage an, durch welche frühere Regungen dieses Jahrhunderts derselbe etwa vorbereitet worden sei. Den Vorgang einer bestimmten Partei haben wir bereits ausgeschlossen, doch unter der Menge der religiösen Persönlichkeiten findet sich genug Verwandtes. Wie die Mystik sich früher durch individuelle Sympathie fortgepflanzt hatte: so waren es auch in diesem Falle zerstreute und dogmatisch verschieden gestellte, aber in erbaulicher vielleicht schwärmerischer Neigung, in sittlichem Ernst oder praktisch-religiöser Sinnesart übereinstimmende Persönlichkeiten, es waren gleichgeartete Seelen, an die wir denken dürfen, und Spener hat dieselben großentheils als seinem Streben befreundet anerkannt. Arndt und Val. Andreä gehören vor Allen in diese Reihe; der poetische Sinn des Einen und der praktisch-mystische des Anderen suchte das wahre Christen-

[1]) Vgl. Schweizer, Centraldogmen II, S. 749.

thum tief unter oder hoch über der Oberfläche seiner damaligen Ausprägung. Nächst ihnen haben Joh. Meyfart und Schuppius neuerlich Beachtung gefunden. Der Erstere in Koburg und seit 1631 Professor zu Erfurt theilte mit Andreä die Unzufriedenheit über kirchliche und akademische Gebrechen; nur noch heftiger als jener geißelte er den Pennalismus der Universitäten und schalt auf die Theologen, die nur „ziemlich syllogismiren, declamiren und plappern könnten," von gründlichen Studien der biblischen Sprachen, der Kirchenhistorie und der humanen Philosophie aber meist entblößt seien, und auf die Sophisten, welche „die stinkenden Pfützen der Scholaster, die Luther mit großer Mühe verstopft, wiederum auf Universitäten geöffnet, vermehrt und der academischen Jugend für Balsam verkauft hätten." Zugleich drang er darauf, den geistlichen Stand durch strenge Prüfungen und Predigerseminare zu heben, die Sittlichkeit und Andacht des Volks durch Betstunden, Fasttage und Kirchenzucht zu fördern.[1]) Der Andere, Johann Balthasar Schuppius (geboren 1610 in Gießen, gestorben zu Hamburg 1661) hatte als Professor zu Gießen seit 1635 nur Philosophie gelehrt. Aber seine Berufung als Hofprediger nach Braubach am Rhein und später (1649) als Hauptpastor nach Hamburg zog ihn auf die Kanzel und versetzte ihn auf einen Schauplatz des buntesten Weltlebens. Hier entwickelte er sich zu einem entschiedenen Charakter von tiefer Herzensfrömmigkeit und Gottesfurcht, aber mit starker Beimischung von Satire und Heiterkeit. In Predigten wie in zahlreichen deutschen und lateinischen Flugschriften, die durch ihre Titel schon mehrfach an Andreä erinnern, hat er mit erstaunlicher Schärfe des Urtheils und eindringendem Ernst die Schäden seiner Zeit in Kirche Staat und bürgerlichem Leben bloßgelegt. Als Theologe war er zwar rein Lutherisch gebildet und widerlegte den gegen seine Rechtgläubigkeit laut gewordenen Verdacht: aber von dem Monismus des bloßen Lehrthums hatte er sich dergestalt frei-

[1]) Vgl. Tholuck, das academ. Leben, Th. I, S. 278. II, S. 32 ff. Henke, G. Calixt II, S. 82 ff.

gemacht, daß er wiederholt den Ausspruch thun konnte: Die Theologie sei fast mehr eine Erfahrung als eine Wissenschaft.[1]) Von den Pflegern einer praktisch-lebendigen Schriftauslegung hängen Conrad Dannhauer und Sebastian Schmid in Straßburg unmittelbar mit Spener zusammen. Auch Großgebauer, Paul Tarnov und Lütkemann in Rostock und Joh. Saubert in Altorf haben in sittlicher Entschiedenheit und praktisch religiösem Geiste sehr fruchtbar auf ihre Umgebung gewirkt. Hervorheben müssen wir aber, daß selbst die Vertreter der exacten kirchlichen Theologie von solchen Bestrebungen nicht immer entblößt gewesen sind. Johann Gerhard, Einer jener gehaltvollen Männer, die sich mit dem engen und leblosen Verfahren ihres Lehrgeschäfts nicht begnügten, war durch seine amtliche Stellung auf ein innerliches Bedürfniß der Frömmigkeit hingeleitet worden, und diesem Zuge zu folgen, machte er der Theologie ernstlich zur Pflicht. Es gelang ihm, in freien Herzensergießungen die Form des Dogma's zu vergessen, und er verschmähte dabei die Anleitung älterer Schriften eines Augustin, Bernhard, Anselmus, Tauler u. A. nicht. So entstanden seine Meditationes sacrae,[2]) deren mehrere Auflagen auf eine große Verbreitung schließen lassen. Es sind freie Betrachtungen gemischten und lose zusammenhängenden Inhalts. Das christliche Leben soll mit der Buße beginnen und durch Erkenntniß des Heils Trost finden, soll ausruhen in dem Bewußtsein der Liebe und Versöhnung Gottes und endlich durch den geistlichen Genuß und die Anschauung höchster Güter für den Verlust so vieles Irdischen entschädigt werden; — in diesem Gedankenkreise bewegt sich die Reflexion. Christus kehrt nicht in die Herzen ein, „ehe nicht Johannes der Täufer ihm den Weg durch die Buße bereitet hat.“ Für einen vielwissenden Gelehrten dieses Zeitalters zeigt Gerhard seltene Gefühlsinnigkeit, wenn

[1]) M. s. die kürzlich erschienene Schrift: J. B. Schuppius, ein Vorläufer Speners, von A. Vial, Mainz 1857.

[2]) Quinquaginta meditt. sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accommodatae, ed. op. et studio J. Gerhardi ed. III, Jen. 1614.

er von der Liebe redet, die alle Erkenntniß begleitet und übersteigt, den unendlichen Abstand Gottes von der Welt überwindet, das Irdische über seinen Stand erhebt und den Menschen umbildet,[1]) oder wenn er mit Anlehnung an ältere Mystiker die biblischen Glaubensthaten in geistige Glaubensacte, wie sie auch gegenwärtig noch möglich seien, umdeutet, damit der Glaube als Mittel aller Tugenden in seiner Lebendigkeit erkannt werde.[2]) Er ergeht sich aber auch in gewählteren Thematen. Eine Allegorie von der Vermählung der Seele mit Christus führt zu sittlich verpflichtenden Folgerungen, nach denen das Schwächere dem Stärkeren sich anschmiegen und einbilden soll.[3]) Gott ist Licht, Heilung, Speise, von ihm kommt die Erquickung der Frommen, wenn sie nur den Kitzel des irdischen Wohlgeschmacks bekämpfend nach dem Manna und den Freuden des mystischen Gastmahls Verlangen tragen. Eine andere Betrachtung will dazu einladen, daß die Seele im Anblick des erhöhten Christus dem Irdischen entsage und ihrer durch ihn eröffneten Heimath nachstrebe.[4]) Ueberhaupt kommen die sittlichen Ermahnungen häufig zurück auf die Nachahmung Christi als höchste Lebensregel und Inbegriff der Tugenden. Denn Viele wollen Christo gehorchen und verschmähen ihm zu folgen, sie möchten ihn genießen statt ihm nachzuahmen, und seines leidenden Verdienstes sich getrösten statt sein Thun zum Vorbild des eigenen zu machen.[5]) Etwas später gab derselbe Verfasser eine lateinische Gebetssammlung heraus, in welcher das Gebet wie ein vertrautes Gespräch mit Gott behandelt und dessen Segen mit beredter Wortfülle gepriesen wird.[6])

---

[1]) Gerhard, l. c. medit. IX.

[2]) Medit. XII.

[3]) Ibid. medit. XIII.

[4]) Ibid. medit. XVI. XXI.

[5]) Ibid. medit. XXX. Multi volunt Christum consequi, sed detrectant sequi, volunt Christo frui, sed non et imitari. — Nisi Christi velis esse discipulus, nunquam verus eris Christianus. Non solum Christi passio sit tuum meritum, sed et Christi actio sit vitae tuae exemplum.

[6]) Exercitium pietatis quotidianae quadri-partitum. Collectum op. et st. J. Gerh. Jen. 1622. Vide praefationem.

Es fehlt also nicht an Regungen, die mit der Spenerschen Frömmigkeit, mag man nun deren gefühlsmäßig religiöse oder deren praktisch-asketische Seite in's Auge fassen, eine innere Verwandtschaft haben. Die Spuren mehren sich nach der Mitte des Jahrhunderts,[1] auch die geistliche Liederpoesie zeigt einen Fortschritt in gleicher Richtung. Die Unzufriedenheit mit der damaligen Beschaffenheit der Kirche und des Katheders war ohnehin weit genug verbreitet, um einem Aufruf zum Besseren an vielen Orten bereitwillige Ohren zu sichern.

II. Spener und seine Wirksamkeit.

Philipp Jakob Spener war bekanntlich 1635 (13. Jan.) zu Rappolsweiler im Oberelsaß geboren und Sohn eines dortigen Rathssecretärs. Sein Leben,[2] das wir hier nicht zu erzählen sondern nur nach Hauptpunkten in Erinnerung zu bringen haben, war ein wechselndes und bewegtes. Die Vorsehung, der er stets wie einem göttlichen Befehle gefolgt ist, zog ihn aus seiner Heimath im Elsaß nach Frankfurt, Dresden, Berlin, also vom Südwesten nach der Mitte und dem Nordosten von Deutschland, ließ ihn aber in jedem dieser Orte so lange verweilen, daß er Fuß

[1]) Tholuck ist im zweiten Theil seines Werkes: Das academische Leben im 17. Jahrhundert, diesen Spuren sorgfältig nachgegangen, indem er die Geschichte der einzelnen Universitäten verfolgt. Vgl. z. B. über Rostock S. 102 ff, wo die Träger einer praktisch-christlichen Frömmigkeit wie Joach. Lüttkemann namhaft gemacht werden.

[2]) Hoßbach's bekanntes Werk: Ph. J. Spener und seine Zeit, eine kirchenhist. Darstellung (2. Aufl. v. Schweder, Th. 1. 2. Berl. 1853) ist immer noch eine treffliche preiswürdige Monographie und die beste, die wir besitzen. Nur in allgemein kirchenhistorischer und dogmenhistorischer Beziehung befriedigt sie darum nicht mehr, weil der Verfasser mehr bezweckt, Spener liebevoll zu würdigen und ihm die verdiente Hochschätzung zu sichern, als vielmehr ihn und seine Richtung im Zusammenhang mit der theologischen Entwicklung des Protestantismus zu verstehen. Vgl. außerdem: Deutsche Zeitschr. f. chrl. W. 1853. N. 23. Barthold, die Erweckten in Deutschland, Raumers hist. Taschb. 1850. Walch, Einltg. in d. Rel.-Streitigk. Th. V und VI und Planck, Gesch. d. protest. Theol. S. 197 ff. Auch Niedner, K. G. S. 747 ff.

fassen konnte. Hätte er auch nicht von Anfang an den weitesten Anklang gefunden und nach allen Richtungen Theilnehmer geweckt; schon diese verschiedenen Amtsstellungen würden seine Sache über einen großen Theil Deutschlands ausgebreitet haben. Obgleich Anführer einer kirchlich-theologischen Reform, die sehr bald nicht weniger bekämpft als gepriesen wurde, ist er doch vor den schlimmsten Schicksalen eines Parteihauptes bewahrt geblieben. Dem Eifer seiner Schüler hatte er es zu danken, wenn überall, wo er auftrat, der Boden schon einigermaaßen vorbereitet war: aber eben diese Genossen haben dann auch die heftigsten Befehdungen und ärgerlichsten Angriffe von ihm auf sich selber abgelenkt. Er selber war zu bedeutend und zu unbescholten, um für alles Treiben der Anhänger verantwortlich gemacht zu werden, zu maaßvoll um Alles in Schutz zu nehmen, was unter seiner Fahne geschah. Ein Theil der öffentlichen Anfeindungen ging an ihm vorüber; was ihn traf, ob auch bitter und oft tief kränkend, hat doch den Gang seines Lebens nicht gestört noch dessen Segen untergraben können.

Von allen Kennern wird Speners tiefreligiöser Ernst, seine Innigkeit und Wärme wie seine Sanftmuth und Ausdauer gepriesen. Aber diese Eigenschaften bezeichnen ihn nur zur Hälfte. Er war durchaus mehr als ein Gottseliger und ein getreuer unermüdlicher Diener seines Herrn; er war zugleich ein ungemein verständiger, weitsehender und kenntnißreicher die Mehrzahl seiner Gegner überragender Kopf. Gelehrt zu sein war weder sein Ruhm noch sein Verlangen, und doch hatte seine Gelehrsamkeit nicht allein große Ausdehnung, sondern enthielt auch dasjenige, was den Gelehrten damals leicht abhanden kam, — eigentliche Sachkenntniß und Leichtigkeit in der Verwendung des angeeigneten Stoffes. Nicht als ob wir glaubten, daß die einseitige Gestalt der Frömmigkeit, die wir im Folgenden darzustellen haben, erst eine spätere Zuthat seiner Schule gewesen wäre; nein, Spener selbst trug schon den Pietismus in sich, aber verbunden mit einer geistigen Gesundheit, Tüchtigkeit und Besonnenheit, die ihn in den Stand setzte, auch die Tugenden des von ihm be-

kämpften Standpunktes noch in sich zu pflegen und aufrecht zu erhalten. Die Richtung seiner Studien erklärt sich theilweise aus der seiner Lehrer zu Straßburg. Der Eine derselben, der mehrfach genannte Conrad Dannhauer, ist uns erinnerlich als künstlich schematisirender Dogmatist, er war auch unduldsam gegen die Reformirten und dem Synkretismus völlig abhold;[1]) aber seine Schriften verrathen großen Umfang gelehrter Interessen und erstrecken sich auf Beschreibungen der griechischen, russischen, aethiopischen, Waldensischen Kirche und auf den Muhammedanismus; auch sind Dannhauers hermeneutische Grundsätze in ihrer protestantischen Schärfe auf den Schüler übergegangen.[2]) Sebastian Schmid, der andere Lehrer, gehörte damals zu den vorzüglichsten Lutherischen Schrifterklärern; durch sein Verdienst hauptsächlich blühten in Straßburg die exegetischen Studien, welche ja auch Speners theologische Bildung begründet haben. Auch war dieser zwar fromm und sehr ernst, aber in weniger beschränkter Weise wie die Meisten seiner Fachgenossen erzogen worden. Die frühzeitige Reise nach Genf und die Bekanntschaft mit Labadie eröffnete ihm einen allgemeineren Bildungskreis, ebenso die Berührung mit vornehmen Personen im Grafen-Hause Rappolstein. Denn es ist nicht allein psychologisch merkwürdig, daß ein den Weltsorgen in solchem Grade abgewandter Geist den Stammbäumen und Familiengeschichten vornehmer Geschlechter so viel Aufmerksamkeit schenkte und die mühevollsten Arbeiten für den Zweck seines heraldischen Werks betrieb, sondern dieses Interesse ging auch auf seine Wirksamkeit über und blieb nicht ohne Einfluß auf den Gang seines Unternehmens. Die von ihm geweckte Frömmigkeit hat sich auf den Adel Deutschlands wie auf die niederen Volkskreise verpflanzt, — und für den Umgang mit Beiden besaß

[1]) Tholuck, das academ. Leben II, S. 126—28, wo bemerkt wird, daß Spener, so sehr er anfänglich seinen Lehrer Dannhauer verehrte, nachher doch gleichgültiger über ihn dachte.

[2]) C. Dannhauer, Idea boni interpretis Argent., 1630. Ejusd. De ecclesia Graecanica hodierna, 1666. De eccl. Moscowitarum, 1678. De eccl. Waldensium, 1668. De eccl. Aethiopica, 1672. De eccl. Muhammedana, 1668.

er Eigenschaften, — während die mittleren Stände, die der technischen Bildung, weniger ergriffen wurden. Neben allen von Außen kommenden Einwirkungen hat aber Spener gewiß das Wichtigste aus sich selbst geschöpft, nämlich eine ungewöhnlich ernste Lebensauffassung und einen hohen Grad von sittlicher Empfindlichkeit. Die Welt stieß ihn zurück, oder er mußte ihr ermahnend und züchtigend entgegentreten; zu dem Letzteren nöthigte ihn das früh ergriffene geistliche Amt, und er ist demselben mit der Sicherheit eines innerlich Berufenen treu geblieben.

Welchen Eindruck machte nun das erste Auftreten des jugendlichen Geistlichen in Straßburg und noch mehr als Senior der Frankfurter Geistlichkeit (seit 1666)? Spener tobte weder auf der Kanzel mit mönchischer Leidenschaft, noch erlaubte ihm seine Ueberzeugung sich den Verhältnissen anzubequemen, sondern die Stärke seiner Rede lag darin, daß er mit einem damals fast abhandengekommenen Ernst die sachlichen Wahrheiten ergriff und mit Nachdruck in eindringender Faßlichkeit vortrug. Es war ein kräftiges Lautwerden, ein unmittelbares Hervorbringen des christlichen Erlösungswillens. Die Sorge um das Seelenheil sprach aus dem Redner und mahnte die Zuhörer an das ihrige. Hätte Spener in seiner Zeit weniger ausgeprägte Kirchlichkeit und Theologie vorgefunden, sein Streben würde ein mehr anknüpfendes und fortleitendes gewesen sein: aber er sah von Allem Zuviel und doch wieder nicht genug, überall Methode und Kunst ohne entsprechenden Grundgehalt, das edle Metall des Evangeliums zur Scheidemünze herabgesetzt und unter geläufigem Austausch verbraucht, und daher eine Lehrverkündigung, welche Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt wie alle anderen hohen Namen im Munde führte und sich doch mit der schlechtesten Wirklichkeit vertrug. Wo bleibt denn nun die neue Kreatur in Christo, wenn alle Bemühungen der äußerlich wohlgerüsteten geistlichen Aemter nur einen Glauben ohne Heiligung oder eine Rechtfertigung ohne Früchte des heiligen Geistes schaffen, wenn aller Scharfsinn der Gelehrten höchstens ein menschliches Lehrgebäude von genau umschriebenen und philosophisch geformten Sätzen und Folgerungen

zusammenstellt? Der „Jammer über die Noth der Zeit" begleitete Spener von Anfang bis zu Ende. Unmöglich konnte er ein Stadium der Kirche, das gerade die höchsten und theuersten Güter in Verfall gerathen lasse, für vollendet halten. Sehnsuchtsvoll drang sein Blick in die Zukunft; biblische Verheißungen standen ihm vor Augen, — die einstige Bekehrung der Juden und der Fall des antichristlichen Babylon d. h. des Papstthums, und von solchen großartigen Ereignissen, hoffte er, werde dann eine neue erweckende und erleuchtende Heimsuchung des Gottesreiches ausgehen. Das ist der Grund, warum sich schon in die frühesten Schriften Speners ein stark markirter eschatologischer Zug, der mit seinem übrigen Gedankenkreise auf den ersten Blick nicht zusammenhängt, eingemischt hat. Zunächst sollte nun alle Hülfe davon ausgehen, daß die h. Schrift in ihrem ganzen Umfange lebendig zu Worte komme und ihren erleuchtenden Geisteswirkungen die freie Bahn geöffnet werde. Das Evangelium sollte wieder reichlich in den Gemeinden selber wohnen, und zwar befreit vom Perikopenzwang und von den Spitzfindigkeiten einer aufdringlichen Polemik, damit die Gemeinde zu priesterlicher Mündigkeit erwacht ihres Berufes aber auch ihrer Pflichten inne werde. Dem geistlichen Stande aber thut Noth, daß er an der wahren Weisheit wachse und den Weg zu derselben sich nicht durch gefährliche Umwege verbaue. Da dies Alles nicht sofort im Großen gelingen kann: so muß es im Kleinen durch Heranbildung einzelner Kreise allmählich vorbereitet werden. Auf dieses Ziel war Speners Thätigkeit gerichtet; das bezweckten seine Predigten, Katechismusvorträge und Examina, wie auch die im August 1670 beginnenden Privatzusammenkünfte, die in den ersten Jahren ungestörten Fortgang hatten. Von denselben Grundgedanken waren die Pia desideria,[1] die späterhin in dem Buch De impedimentis studii theologici (1690) weiter ausgeführt wurden, eingegeben. Nach

[1] Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirche, sammt einigen dahin einfältig abzweckenden Vorschlägen, zuerst als Vorrede zu Arnd's Postille, dann bes. Frankf. 1675, latein. 1678.

voraufgegangener Schilderung des kirchlichen Nothstandes werden in dieser weltberühmten Schrift hauptsächlich vier Besserungsvorschläge der öffentlichen Beherzigung dringend empfohlen: Erneutes tiefes Eindringen in das Wort Gottes, welches allein das Gute in uns pflanzen kann, was die Natur nicht darbietet, und Sorge für erwecklicheș, allseitiges und fruchtbringendes Schriftverständniß; Erneuerung des wahrhaften geistlichen Priesterthums der Gemeinde, weil es dem Wesen des Evangeliums widerspricht, wenn Geist und Erkenntniß nur als Eigenthum des Klerus gelten und wirken; Einprägung der Wahrheit, daß es mit dem Wissen allein nicht genug ist, sondern das Evangelium in der Gottseligkeit und Ausübung besteht, damit nicht länger bloße Scholastik und Sophisterei für Theologie gelte, damit nicht, wer ein innerliches Christenthum treibt, sofort in den Verdacht eines Papisten, Quäkers und Weigelianers komme; endlich Anleitung zu einem richtigen Verhalten gegen Irrende und Ungläubige statt der bisherigen Gewohnheit, alle Gefahren nur mit Streit und leidenschaftlicher Disputation überwinden zu wollen. Die übrigen Wünsche betreffen die Wahl der Geistlichen und die Einrichtung des Studiums und der Predigt, alle aber sind von der Ueberzeugung eingegeben, daß Christus und sein Geist, wenn sie gerufen werden, der Gemeinde noch ebenso nahe stehen und dieselben Wirkungen in ihr verheißen wie je.

Bekanntlich fanden diese Besserungsvorschläge den vielseitigsten Beifall, sogar unter ganz heterogenen Geistern. Von Olearius in Halle, H. Müller in Rostock, L. Hartmann in Rotenburg, A. Reiser, J. Thomasius in Leipzig, A. Tribechov in Gotha und selbst von Calov und B. Mentzer gelangten beistimmende Briefe an den Verfasser der „frommen Wünsche," und mehrere Druckschriften von Kortholt, Dannhauer u. A. stellten sich im Ganzen wie im Einzelnen auf seine Seite.[1]) Die von ihm vorgeschlagenen Hausversammlungen traten in zahlreichen Städten

[1]) Vgl. Sp. Gründliche Beantwortung einer mit Lästerungen angefüllten Schrift 2c. Frankf. 1693. S. 23 ff.

von Baden, Hessen, Baiern sehr bald in's Leben, in Würtemberg wurden sie gesetzlich angeordnet. Wäre doch diese Zustimmung weniger allgemein und die Nachahmung des gegebenen Beispiels weniger hastig gewesen, um auch Eifersucht und Mißgunst nicht so bald zu erwecken! Hätte doch eine Pause der Ueberlegung dazwischen gelegen! Hätte doch die Lutherische Kirche in ihren damaligen Formen mehr Wechselwirkung und lebendige Organisation besessen, durch deren Hülfe die nöthigen Reformen bedachtsam in Gang gebracht worden wären! Gerade die Eilfertigkeit schadete der Sache, machte sie abhängig von der Tüchtigkeit der Individuen und gab ihr ein auffälliges und beschränktes Ansehen; und der immer bereite Argwohn gegen alles Neue wurde nur gesteigert durch das stürmische Vertrauen, mit welchem an vielen Orten das Wunderheilmittel gegen den Schaden Josephs angenommen wurde. Hätte endlich, — um auch dies noch hinzuzufügen, — Spener seine eschatologischen Ideen bei Seite liegen lassen, die nur gefährlich ansteckend unter einzelnen Schülern fortwucherten! Das sind die pia desideria, welche der Verlauf der Angelegenheit in dem Betrachter hervorruft. Denn wahrlich wird der Historiker nicht leicht schmerzlicher empfinden, daß er kein Poet ist noch Freiheit hat, durch eine andere Mischung der Geister bei Zeiten dem unglücklichen Abweg vorzubeugen.

Doch wir kehren zu unserer historischen Uebersicht zurück. Ueberall wo die frommen Vereine Eingang gefunden hatten, führen schon die nächsten Jahre Freund und Feind derselben hart an einander. Anfängliche Bewunderer wie B. Mentzer traten in Kurzem zurück.[1] Man fing an, die Besucher der neuen Collegien schärfer in's Auge zu fassen; gewisse äußere Abzeichen derselben ließen auf die inneren schließen, die aufkommenden Spott- und Spitznamen waren deutlich genug zur Bezeichnung eines sectenhaften Unwesens. Ueber den Urheber der Neuerungen wurde manches Befremdliche in Erfahrung gebracht, daß er mit Burtorf und Labadie in der Schweiz befreundet gewesen, Vorliebe

[1]) Spener a. a. O. gründl. Beantwortg. S. 57, Hoßbach a. a. O. S. 111.



für die Schriften der Mystiker habe und überhaupt ein Sonderling sei, nicht leicht von Etwas abzubringen, „wo er einmal seinen Kopf aufgesetzet.“[1]) Spener seinerseits mußte statt vorzugehen in mancher Hinsicht hemmen, um den in der eigenen Nähe entstehenden separatistischen Neigungen zu begegnen. Seine schriftstellerische Thätigkeit aber entwickelte sich bedeutend, und in der theologischen Literatur durfte es für ein Ereigniß gelten, daß in der freien Form des „Bedenkens“ oder der Abhandlung ohne systematische Kunst und gelehrtes Beiwerk und meist in deutscher Rede so viel Gehalt dargeboten wurde. Schon in zwei Abhandlungen von 1677 erklärte er sich näher über das geistliche Priesterthum und vertheidigte die collegia pietatis gegen falsche Anschuldigungen. Gegen Dilhers Angriff begründete er hierauf (1679) seine Meinung vom Wesen der wahren „Gottesgelahrtheit,“ was ihm mit entschiedenem Uebergewicht über seinen Gegner gelang.[2])

Nach allerhand schon sehr unerfreulichen Vorfällen und Unruhen in Darmstadt, Gießen, Nordhausen entwickelte sich in Leipzig, woselbst das berühmte Kleeblatt Spenerscher Jünger, August Herrmann Francke, Caspar Schade und Paul Anton zu wirken begonnen hatte, nach 1687 und nach der Gründung des Collegium philobiblicum der erste größere Conflict. Verweilen wir kürzlich bei dieser Scene. Die neue Art erbaulicher Behandlung der h. Schrift trat hier in academischem Gewande auf und konnte mit der hergebrachten Lehrweise verglichen werden. Der frische erwärmende Geist der jungen Lehrer lockte gewaltigen Zulauf herbei und entleerte die der steifen Schulweisheit gewidmeten Hörsäle, wodurch Neid, Eifersucht, Neugierde und Spürsucht rege gemacht wurden. Die theologische Facultät, vom Oberconsistorium zu Dresden zu einem gutachtlichen Bericht aufgefordert, benahm sich ebenso unbesonnen als lieblos. Die über die Magister und Studenten verhängten protokollarischen Vernehmungen enthielten

[1]) Spener l. c. S. 14.

[2]) S. über diese Schrift und deren Erfolg: Hoßbach, S. 128 ff.

zwar einige wichtige Fragen, z. B. über die Anerkennung der symbolischen Bücher, des Wortes Gottes, den Werth der öffentlichen Predigt etc., erstreckten sich aber auf wahre Erbärmlichkeiten und blieben durchgängig resultatlos. Einem so instruirten Proceß gegenüber hatte Christian Thomasius leichtes Spiel. In seinem Rechtsgutachten[1]) konnte er unwiderleglich darthun, daß der Proceß aller rechtlichen Form entbehre, weil die Denuncianten sich Richterstelle angemaaßt, weil keine Generaluntersuchung vorangegangen, ein corpus delicti eigentlich nicht vorliege, weil endlich selbst die stärksten dogmatischen Beschuldigungen nur gering seien, viele andere Artikel dagegen „inept, impertinent, höhnisch und neidisch."[2]) Von Rechtswegen gingen die Verklagten, besonders Francke, gereinigt aus dieser Prüfung hervor. Der Handel hatte noch die wichtige Folge, daß in den Kreis der entfernteren Anhänger der neuen Partei auch Thomasius eintrat, — allerdings eine in vieler Hinsicht unähnliche Persönlichkeit. Spener bekennt, daß er mit der satirischen Ader in den Schriften des Letzteren gar nichts gemein habe, wie er denn in keiner Gesellschaft, wo dieser scherzende Ton stark anklinge, ausdauern könne.[3]) Aber abgesehen von den kirchenrechtlichen Principien, welche Thomasius auf die Seite Speners stellten, und die wir hier nicht zu beleuchten haben, stimmten Beide überein in der Liebe zur deutschen Rede und in einem Freimuth, der sich kräftig gegen Menschendienst und pedantische Kathederweisheit auflehnte. Thomasius blieb nicht allein Speners persönlicher Verehrer, sondern er konnte auch eine Zeit lang in dem sonst so gewissensängstlichen Verhalten der ganzen Partei ein heiteres kritisch-satirisches

---

[1]) Gerichtliches Leipziger Gutachten in Sachen die sogenannten Pietisten betreffend Chr. Thomasii rechtlichem Bedenken etc. 1692.

[2]) Der Artikel 56 lautet: Ob nicht selbigen Tages auch ein Schalmeyen-Pfeifer in solchem Collegio gewesen und einen Auditorem mit abgegeben? Dazu bemerkt Thomasius: „Ein Schalmeyen-Pfeifer, wenn er täglich zum Fressen und Saufen aufbläset, das ist gar löblich; aber wenn er einmal ein Collegium pietatis besuchet, da erfordert es der geruhige Zustand der Kirchen, daß man mit ernstlicher Inquisition hinterbrein ist. Der Herr schelte Dich Satan."

[3]) Spener, Gründl. Beantw. S. 78.

Element darstellen und deren Wirksamkeit verallgemeinern. Uebrigens hat freilich der unmittelbar günstige Ausgang des Leipziger Processes das weitere Schicksal der jetzt förmlich sogenannten Pietisten nicht aufgehalten. Die Häupter mußten Leipzig 1690 verlassen, das Collegium philobiblicum geschlossen werden. Es war ungefähr ruchbar geworden, was es mit der neuen Partei der Gläubigen für eine Bewandtniß habe. Bald erschien ein erstes Verzeichniß pietistischer Irrthümer, und Benedict Carpzov gab von Leipzig aus durch seine Dissertationen[1]) das Signal des Angriffs von Seiten der gesammten streng kirchlichen Wissenschaft. Das thätige Christenthum, hieß es, und die Erbauung aus der heiligen Schrift seien nur das Aushängeschild der Pietisten, ihre wahre Absicht aber, gelehrte Theologie und Philosophie unter dem Titel menschlicher Erfindung in Verruf zu bringen, das Ansehen der symbolischen Bücher und des kirchlichen Systems zu untergraben, Barbarei und wüsten Liberalismus in der Religion zu befördern, die gute Ordnung unter Lehrern und Schülern zu stören und endlich chiliastische Träumereien zu verbreiten; und so stehe zu befürchten, daß sie Quäkern, Labadisten und Mystikern die Thür öffnen und mit einem Rückfall in den Wahn der Wiedertäufer endigen würden.[2]) Noch eine andere Art des Angriffs kam hinzu. Die ganze Angelegenheit war darnach angethan, nicht ohne gewisse individuelle und subjective Eigenschaften ihrer Leiter und Anhänger betrieben werden zu können. Mit dem Sachlichen kam das Persönliche in's Spiel; die Partei bedurfte einer Aussonderung aus der weltlichen Menge, äußere und mitunter handgreifliche Kennzeichen gesellten sich zu den inneren, und schon indem einzelne Frauen, Vornehme und Unstudirte in den Vordergrund traten,

---

[1]) J. B. Carpz. Progr. ad sacra pentecostes 1691. Gleichzeitig Imago pietismi seu brevis delineatio abusuum et errorum, qui pietismum constituere dicuntur. Lips. 1691. Der theol. Facultät zu Leipzig Bedenken von der Pietisterei, später von Schelwig zu Danzig herausgegeben. Cf. Walch. Bibl. th. II, 710. 711.

[2]) Vgl. bes. Spener, Gründliche Beantwortung rc., in welcher Schrift alle diese Vorwürfe einzeln aufgeführt und durchgegangen werden.

mußte sich der Kreis der Verbündeten neu und auffallend gruppiren. Die öffentliche Aufmerksamkeit wurde gereizt, diesen Einzelheiten und Aeußerlichkeiten nachzugehen, und bald wimmelten alle Berichte von Personalien und Anekdoten, mit denen die sachlichen Fragen gänzlich überschüttet und unkenntlich gemacht wurden. Und als nun vollends von Erleuchtungen und Offenbarungen, deren Männer und Frauen gewürdigt worden, die Rede war, als Erzählungen von Schwärmerinnen und Blutschwitzerinnen bekannt und sogar anstößige Vorfälle aus jenen Andachtskreisen in Erfahrung gebracht und eifrig herumgetragen, als endlich Briefe gedruckt wurden, in denen irgend einer „lieben Seele" von den göttlichen „Bezeugungen" begeisterter Mägde oder adelicher Fräulein erzählt wird: — da war an keine unbefangene Beurtheilung der Sache mehr zu denken, und der ganzen oppositionellen Literatur bemächtigte sich eine fürchterliche, Wahres und Falsches unbesehen zusammenwerfende Klatschhaftigkeit. Wir besitzen Berichte über die Vorgänge zu Gotha, Quedlinburg, Halberstadt und die schlimmeren und für Spener selbst höchst empfindlichen Hamburgischen Unruhen (um 1687), — alle haben denselben klatschhaften Ton und Anekdotencharakter.[1] In Hamburg kämpften Horbius, Winckler, Hinkelmann, und Johann Friedrich Mayer, der unerbittliche Antipietist, betrat zum ersten Mal den Schauplatz; er erklärte die Offenbarungen der Fräulein Asseburg für ein Werk des Satans.[2] Bunte Ketzernamen wurden gehäuft, und zahlreiche Edicte folgten einander gegen die Zuläßigkeit der Privatzusammenkünfte. Wenige Jahre, besonders 1690 bis 93, genügten: so war die neue Richtung als schlimmste Secte gebrandmarkt und die Mehrheit darin einverstanden, das „überall herumkriechende pietistische Ungeziefer und Geschmeiß" aus den

---

[1]) Statt aller andern Belege verweise ich auf die: Ausführliche Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten in Halberstadt gestiftet, dabei zugleich von dem pietistischen Wesen ingemein etwas ausführlicher gehandelt wird. Anno 1693, — eine eigentliche chronique scandaleuse.

[2]) Hoßbach, S. 244 ff. Barthold a. a. O. S. 169. Spener, Theol. Bedenken über den von Einigen des Hamb. Ministerii publicirten Religionseid, 1690.

Städten herauszuweisen. Für den größeren Theil Deutschlands war dies der Ausgang des aus so reiner und christlicher Absicht hervorgegangenen Unternehmens; das war die Art, wie die Kirche sehr zu ihrem eigenen Nachtheil sich des widerwärtigen Pietismus zu entledigen wußte, und es ist kein Zweifel, daß sie denselben in die im Werden begriffene krankhafte Einseitigkeit erst recht hineingedrängt und dem so bereitwillig entworfenen Conterfei ähnlich gemacht hat.

Spener selbst hatte inzwischen mit ebenso viel Mäßigung als nachhaltiger Ausdauer fortgearbeitet. Nach Dresden versetzt (1686) genoß er die größten amtlichen Vorzüge. Sein Verhältniß zum Hofe war nicht immer günstig, das zu den beiden Landesuniversitäten anfangs erträglich verschlimmerte sich während der nachfolgenden Händel, bis Leipzig und Wittenberg unter Carpzov's Anführung den alten Geist ihrer zunftmäßigen Kirchlichkeit und systematischen Wissenschaftlichkeit gegen ihn in die Schranken führten.[1]) Die ganze Popularität Speners und der Einfluß, der ihm von der Kanzel und im Umgang mit Kandidaten und Katechumenen gewiß war und der durch auswärtige Verbindungen noch erhöht wurde, waren erforderlich, um diesen feindlichen Mächten gewachsen zu sein. Mit seinen Ansichten wurde die Welt nun im weitesten Umfange bekannt gemacht, theils durch die großen Predigtsammlungen von 1688 und 89, theils durch die bei jedem öffentlichen Anlaß gelieferten Gutachten, Bedenken oder Rechtfertigungen, denen man die größte Offenheit bei immer sich gleichbleibender Milde nachrühmen muß. In der Schrift De impedimentis studii theol. (1690) wurden die Grundgedanken der Pia desideria besonders in exegetischer und hermeneutischer Hinsicht weiter entwickelt. Die Abhandlung „Von der Natur und Gnade" (1687) diente als Beispiel speciell dogmatischer Behand-

[1]) Die damaligen Leipziger Theologen waren Carpzov, Olearius, Alberti, Möbius, Lehmann, Pfeiffer. In Wittenberg wirkten nach Calov's Tode noch der alte Quenstedt und außer ihm Walther, Schurzfleisch, Mayer, Deutschmann, C. Löscher und Neumann traten erst später hinzu. Vgl. Hoßbach, I, S. 169.

lung und die treffliche Schrift: „Die Freiheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen" (1691), gerichtet gegen die Gewaltmaaßregeln des Hamburgischen Ministeriums, ließ den evangelisch-kirchlichen Standpunkt vollständig übersehen. Es zeigte sich nun, worin Spener Aenderung und Besserung wollte, und worin er sich dem Bestehenden anschloß. Indem die ganze Lehre in ein anderes Licht gestellt wird, ist es nicht die Absicht, sie im Einzelnen zu entkräften oder umzustoßen, und wo sich andere Auffassungen ergeben, geschieht es meist in der Meinung, daß dem Dogma nur sein wahrer Sachgehalt abgewonnen werden soll. Auch die symbolischen Bücher, obwohl nur menschliche Zeugnisse, verdienen doch nach Speners Erklärung diejenige Schonung und Anerkennung, die wir überhaupt unserer kirchlichen Gemeinschaft und deren Stützen schuldig sind. Allein die Kirche irrt, wenn sie für ihre ganze symbolische Lehrsumme sammt allen Nebendingen Vollendung beansprucht, als ob nicht gerade die Bekenntnißschriften an innere Verwirrungen und Mängel erinnerten; sie irrt, wenn sie allen Bestimmungen gleiche Wichtigkeit beilegt, und sie überhebt sich ihrer selbst, wenn sie alle Abweichungen, selbst die der kirchlichen Tendenz treu bleibenden, als unstatthaft bei Seite schiebt. Der Verpflichtung auf symbolische Bücher ist hinreichend genügt, wenn ihnen nicht öffentlich widersprochen wird, selbst bei ungleicher Schätzung ihres Inhalts.[1] Wo jedoch neue Meinungen aufkommen, dürfen einzelne Doctores oder Collegien sie zwar begutachten, nicht aber mit öffentlicher Vollmacht über sie absprechen. Keine Particularkirche darf der Universalkirche durch richterliches Aburtheilen vorgreifen, so lange streitig sein kann, ob die vorliegende Controverse die Fundamentalien verletzt. Wohl aber ist der Einzelne befugt, für seine Person weiter zu gehn und bestimmt über das Zweifelhafte nach seinem Gewissen zu urtheilen, weil er damit Keinen verbindet als wer sich von ihm überzeugen läßt.[2] Diese trefflichen Sätze, die zunächst auf die präjudicirliche

[1]) Spener, Freiheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen ꝛc. Frankf. 1691. S. 43ff.

[2]) Ebendas. S. 48.

Eidesformel der Hamburger Geistlichkeit Bezug haben, erlauben eine allgemeine Anwendung. „Unser Glaube beruhet nicht einmal auf den Aposteln selbst nach ihren Personen, viel weniger auf dem Ansehen der Kirche, welche aus dergleichen Personen besteht, deren keine des unmittelbaren Beistandes des h. Geistes und daß er durch sie reden wolle, die Versicherung hat," und noch weniger auf der Auctorität des specifischen Predigerstandes. Das ist die grundevangelische Freiheit der Gläubigen von Menschensatzungen, und diese Freiheit wird zwar durch die kirchliche Gemeinschaft, deren Unterricht und „Vorhaltung" die Mitglieder leitet, in Grenzen gehalten, aber nimmermehr aufgehoben.[1]) Gegen alles unbefugte Meistern sträubt sich Spener um so ungescheuter, je vollständiger er sich der h. Schrift unterwerfen will. Niemand soll ihn hindern, im Punkte des Chiliasmus der gelehrten Tradition, die nicht einmal mit sich selbst völlig übereinstimmt, zu widersprechen,[2]) Niemand ihn der kirchlichen Untreue darum beschuldigen, weil er auch von Solchen, die das kirchliche Vorurtheil gegen sich haben, wie Coccejus und Grotius, lernen will, oder weil er die älteren Mystiker als Quellen des christlichen Lebens preist und sich nicht entschließen kann, einen Labadie und Jakob Böhme zu verdammen.[3]) Was überhaupt der redliche Forscher seiner Kirche schuldig ist, darf nicht mit einer unbiblischen geistigen Clausur verwechselt werden, die ihn abhält, auch anderwärts wahre Erkenntniß, Glauben und Frömmigkeit anzuerkennen, wo er sie findet.

Es war natürlich, daß ein so gesinnter Mann unter vielen anderen Vorwürfen auch den des Synkretismus hören mußte. Wie sich Spener zu der Unionsfrage und zu den Reformirten überhaupt schon damals und später verhielt, haben wir kürzlich auseinanderzusetzen. Die Anklage hatte mehr als einen Schein der

---

[1]) Spener, Freiheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen. rc. S. 5 ff. 56 ff. 33.

[2]) Ebendas. S. 64 ff.

[3]) Ebendas. S. 84 ff.

Wahrheit. Der Kampf zwischen den Jenensern und den Wittenbergern war noch in frischem Andenken; Spener trat entschieden auf die Seite der Ersteren und tadelte den Consensus repetitus. An den Reformirten werden ausdrücklich die bessere Verfassung und Kirchendisciplin sowie das mildere Verfahren bei theologischen Streitigkeiten gerühmt und sogar an Arminianern, Socinianern und Quäkern einiges Gute und Nachahmungswerthe anerkannt.[1]) Der Synkretismus Calixt's traf, wie schon angedeutet, an einer Stelle mit Speners religiös=kirchlichem Bewußtsein zusammen. Wie hätte er seine christliche Liebe den Andersdenkenden versagen mögen! Andererseits aber besaß er doch zuviel Lutherische Anhänglichkeit, und sein Streben war zu sehr auf Läuterung der eigenen Kirche gerichtet, als daß er die Einigung mit der andern direct und aus eigenem Antriebe hätte befördern sollen. Die Aufforderungen des Duräus (1668) fanden ihn nicht sonderlich geneigt; erst später wurde durch äußere Veranlassungen seine Aufmerksamkeit der Sache zugewendet. Die Unionsidee theilte sich damals in eine doppelte Auffassung. Der kirchlich=theologische Betrieb ruhte eine Zeit lang oder wurde nur vereinzelt angeregt. Der mit demselben verbundene religiöse Wille und Geist jedoch, von der Kirche preisgegeben, flüchtete sich gleichsam in den eben erst eröffneten Tempel einer religionsphilosophischen und politischen Aufklärung, und Leibnitz war der Priester dieses Tempels. Wir haben hier noch nicht zu verweilen bei diesem Anfänger der deutschen Philosophie. Soviel ist gewiß,[2]) daß seine vielbesprochenen Gedanken über kirchliche Vereinbarung mit denen der Calixt Vater und Sohn Zusammenhang haben, aber weit über deren theologische Entwürfe hinausgehn. Leibnitz glaubte an eine allgemeine zur Zeit unsichtbare Kirche, einen ideal=christlichen Katholicismus, dessen Anhänger ihr Christenthum und ihre Seligkeit nur auf die einfachen Sätze

---

[1]) Spener, Freiheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen. ꝛc. S. 59. Vgl. auch Desselben Sieg der Wahrheit und Unschuld gezeiget in gründlicher Beantwortung ꝛc. Cölln 1692.

[2]) Vgl. Guhrauer, Leibnitz Th. II, S. 163ff. Niedners K.-G. S. 780. 81. Schenkel, Unionsberuf S. 467.

der Offenbarung gründen wollen; er fühlte sich selbst als Mitglied eines solchen, unfähig sein Gewissen in die Schranken der Unterscheidungslehren zu bannen, und bemerkte an einzelnen Katholiken ähnliche Fähigkeit und Neigung. Die katholische Kirchenverfassung bot den allgemeinen Rahmen, der sich auch zu einer Universalkirche erweitert denken ließ. Die Katholiken behaupten im Tridentinum nur den verdeutlichten und entwickelten Ausdruck altkirchlicher Lehrbestimmungen niedergelegt zu haben, und doch entfernt sich dieser weit von dem Glauben des patristischen Zeitalters. Entschließen sie sich aber, denselben Proceß rückwärts zu verfolgen: so werden die Decrete des Tridentinums in anderem Lichte erscheinen und sich anschließen an den alten Consensus, dessen wahrer Sinn dann auch den Protestanten als Unterlage friedlicher Verhandlung annehmbar erscheinen muß. Die Rückkehr der Kirchen auf den neutralen Boden der ersten Periode, und der in ihr herrschenden Glaubenseintracht soll das einigende Bewußtsein herstellen und den Weg bahnen zum Wiedergewinn eines verlorenen Zustandes. Leibnitz suchte dies im Einzelnen glaublich zu machen, ohne daß er dabei ein festes dogmatisches Programm vor Augen gehabt hätte, und er hielt es für möglich, daß ein solches Anerbieten gerade von katholischer Seite ausgehe, sobald diese Kirche mit dem Namen auch den Beruf der Katholicität wiederaufnehme. Soweit reichten seine Aussichten, wenn er sich die umfassenden Formen des Katholicismus in abstracter Anschauung vergegenwärtigte, und getäuscht durch Bossuets geschmeidige Zugeständnisse, überredete er sich selbst, daß die Satzungen des Tridentinums einer Durchsicht und Berichtigung unterworfen werden können. Allein diese Hoffnung verließ ihn gänzlich, wenn er auf den Zwiespalt der protestantischen Christenheit hinblickte. Nach dieser Seite urtheilt Leibnitz weit concreter. An sich behauptete er, sind die protestantischen Lehrdifferenzen nicht der Scheidung ja nicht einmal des Haders-werth, aber sie werden unübersteiglich durch die Hartnäckigkeit, mit welcher jede Partei bei dem Ihrigen beharrt, und alle ausgleichenden Versuche beschädigen schon indem sie ausgesprochen werden, den unveräußerlichen Besitzstand der einen oder

andern Kirche. Folglich bleibt nur übrig, das geistlich und doctrinal Feindliche für den öffentlichen Zustand wenigstens zur Verträglichkeit zu nöthigen. Der Staat führt wie jede andere Sittenaufsicht so auch die über das öffentliche Betragen der Confessionen; von ihm und von politischer Einsicht allein können die Maaßregeln ausgehen, welche den Kampf der feindlichen Brüder in die Schranken des Anstandes und der christlichen Duldsamkeit zurückzuweisen im Stande sind. Leibnitz's Ansicht zerfällt in zwei disparate Stücke: dort ein übergroßes Vertrauen, hier ein geringes. Nur die Traditionsidee des Calixt hatte auf ihn gewirkt, ohne daß er auf die Grundverhältnisse der protestantischen Kirchen gründlich eingegangen wäre. Seine Wünsche für den kirchlichen Frieden waren daher zur einen Hälfte weitaussehend und idealistisch, zur andern bescheiden, verzichtend aber praktisch. Es liegt in ihnen derselbe Abstand zweier Gesichtspunkte, dem wir schon mehrmals begegnet sind, die Schwierigkeit von der Gedankenweite, in welcher er selbst sich vielleicht mit wenigen Andern bewegte, den Eingang in den knappen Zustand kirchlicher Spannung zu finden.

Wenn wir nun jetzt sofort Spener neben Leibnitz anführen: so geschieht es, um gerade die andere ja umgekehrte Stellung zu derselben Aufgabe bemerklich zu machen. Denn Spener steht innerhalb seiner Kirche, er braucht nicht zu ihr herabzusteigen; von ihr ausgehend will er das innere Recht einer Anschließung an die andere untersuchen und deren allein ausführbare Form der weiteren Erwägung anheimgeben. An eine von Seiten des Katholicismus zu verhoffende Erleichterung denkt er nicht im Entferntesten, denn Rom muß fallen. Ein Gewaltschritt der Römischen Kirche, die Vertreibung der Reformirten aus Frankreich (1685), veranlaßte sein Votum und gab demselben eine praktische Wichtigkeit. Er durfte sich rühmen, auch in diese Angelegenheit einen scharfen Blick gethan zu haben, daher lautet sein Gutachten weder sanguinisch noch verzagt.[1]) Wir halten uns nicht auf bei den schönen,

---

[1]) Vgl. die bekannte Hauptstelle, Speners Theolog. Bedenken Halle 1702, Th. III, S. 493 ff.

damals lange nicht vernommenen und aus Lutherischem Munde so preiswürdigen Zeugnissen der Liebe und der Demuth über das Schicksal der Verbannten.[1]) Die zunehmende Herrschsucht des Papstthums macht die Vereinigung mit den Reformirten dringend wünschenswerth, und für unmöglich hält sie Spener darum nicht, weil beide Theile doch dasselbe Schriftprincip mit einander gemein haben, und sodann „steht das Hauptfundament des Heils zwischen uns und ihnen fest, daß wir selig werden einig und allein durch die Gnade Gottes aus dem Verdienst und Genugthuung Jesu Christi seines wesentlichen Sohnes, ohn einig unser oder eines Anderen Werk und Kraft, durch den von Gottes Geist aus seinem Wort in uns gewürkten Glauben.“[2]) Dabei kommt besonders in Betracht, daß von den Glaubensdifferenzen eigentlich nur die das Abendmahl betreffende volksthümlich geworden ist; die übrigen werden nicht verstanden und üben keinen Einfluß auf die Praxis, so wie ja auch reformirte Gemeinden von der Prädestination in der Regel nicht mehr wissen, als was sie auch Lutherischerseits glauben dürfen. Es ist keine Verleugnung der Wahrheit, von der Schwierigkeit rein theologischer Controversen zu Gunsten des Friedens Gebrauch zu machen. Man lasse für eine Zeit lang allgemeine Amnestie gelten, so daß die alten Streitigkeiten auf sich beruhen und Niemand genöthigt wird, die früheren Lehrer zu vertheidigen; dies würde nicht allein die Leidenschaften mildern, sondern auch die Gegensätze könnten in einfacherer Gestalt auftreten, wenn auf ihre schwierige und verwickelte Tradition keine Rücksicht genommen zu werden brauchte.[3]) Will man weiter

[1]) Bedenken a. a. O. S. 493 „Und sehe ich nicht, wie wir uns derselben mehr annehmen könnten, als mit eifriger aus liebreicher Erbarmung thuender Vorbitte (welche ich nicht unbillig hielte auch öffentlich in der Kirche zu thun), mit gütigem Urtheil von ihnen (maßen wir ihr Leiden nicht als ein eigentlich von ihnen verschuldetes bloßes Strafgericht, sondern als ein Zeugniß der Wahrheit zu achten haben, nachdem sie einmal nicht um ihrer Irrthum willen, sondern um der gegen das Papstthum mit uns gemein habenden Wahrheit dieses mal verfolgt werden), mit freundlicher Aufnahme und Behandlung der Flüchtigen“ ꝛc.

[2]) Ebendas. S. 494.

[3]) Ebendas. S. 497.

gehen: so darf nicht das zanksüchtige Deutschland, sondern es müssen andere Länder wie Dänemark und Schweden zum Schauplatz erster Friedensunternehmungen gemacht werden. Fromme Fürsten mögen besonnene Theologen in ihren Rath ziehen und erst dann, wenn durch Verabredungen schon Einiges erreicht ist, eine größere kirchliche Zusammenkunft veranstalten.[1]) Weltliche Hülfe wird also nicht zu verschmähen sein. Die Hauptsache aber, auf die Spener hinaus will, ist die, statt der Meinungen vielmehr die Menschen zu einigen, was dadurch geschehen könne, daß Mitglieder beider Confessionen zum gemeinschaftlichen Gottesdienst eingeladen werden. Das Abendmahl müsse dabei vorläufig noch getheilt bleiben, und erst wenn sie sich vollständig gewöhnt und als Brüder zu betragen gelernt hätten, sei nach gewissenhafter Vorhaltung von Seiten der Prediger zuletzt auch in diesem Punkt Jeder dem eigenen Gewissen zu überlassen.[2]) Der letzte Vorschlag, ganz derselbe, den wir oben aus dem Munde einiger Reformirten vernahmen, hat Speners Abhandlung berühmt, man darf sagen prophetisch gemacht; es hing mit seiner tiefsten Gesinnung zusammen, daß er zunächst nicht die Ansichten der Confessionen ausgleichen, wohl aber deren Mitglieder durch die Gemeinschaft der Anbetung zusammenführen wollte. Die Streitfragen selber soll dieses Mittel nicht lösen, doch überwiegen. Neben Calixt's gelehrte historisch-kritische Begründung gehalten, — wie bescheiden und untheologisch nehmen sich Speners Gründe aus; man muß sagen, sie wären stichhaltig gewesen, wenn es damals keine theologische Hierarchie gegeben hätte. Speners Gutachten macht nicht den Anspruch einer wissenschaftlich gelehrten Deduction, entzieht sich sogar den feineren und schwierigen Erwägungen, indem es die Aufgabe sogleich auf den praktischen Boden versetzt. Kritische Einsicht in den Stand der Sache liegt ihm jedoch ebenfalls zum Grunde, und besonders diejenige Einsicht, nach welcher der unirende Geist nicht wie der Synkretismus annahm, lediglich

---

[1]) Bedenken, a. a. O. S. 496.

[2]) Ebendas. S. 500.

von der Theologie und der Revision des Dogma's, sondern auch von der Gemeinde ausgehen und auf die Theologie zurückwirken sollte. Dies anzuerkennen und kräftig auszusprechen, war höchst verdienstlich. Einen Fortschritt finden wir auch darin, daß seine Betrachtung unbedingt innerhalb der protestantischen Lebensgrenzen stehen bleibt. Er hatte von seinem praktischen Standpunkt aus keinen Grund, die alte Tradition als Hülfsbeweis und Vorbild gesunder Lehrbildung zu benutzen, sondern er konnte von dem allgemein kirchlichen zu dem reformatorischen Consensus zurücklenkend das Schriftprincip und die Idee des Glaubens und der Rechtfertigung als gemeinsame Grundlagen voranstellen, wodurch die Auffassung des Problems in engere aber leichter übersichtliche Schranken gestellt wurde.

Was nun ferner die spätere öffentliche Stellung und Thätigkeit des Mannes betrifft: so blieb bekanntlich sein Verhältniß zum Churfürsten Johann Georg III. nicht ungestört, und er durfte seine Berufung nach Berlin (1691) als Befreiung von persönlichen Schwierigkeiten ansehen. Auch in Berlin als Propst an der Nikolaikirche gelang es ihm nicht, auf Geist und sittliches Betragen in den höheren Kreisen den gewünschten Einfluß zu üben. Die Bildung und Gesittung am Hofe der geistvollen Sophie Charlotte entfernte sich weit von seinen Absichten; vor Uebergriffen gewarnt zog er sich auf seine unmittelbare Amtsthätigkeit, in welcher ihm auch hier steigende Anerkennung gezollt wurde, und auf den Verkehr mit einzelnen nahen oder entfernten Geistesverwandten zurück.[1]) Zwei Umstände aber unterschieden seine gegenwärtige Lage und die seiner Partei von der früheren. Der bedeutende geistige Aufschwung, den Preußen schon unter dem Großen Churfürsten genommen hatte, erstreckte sich auf eine freiere Ansicht über kirchliche Gegensätze. Churfürst Friedrich III. huldigte dem von Spener so oft gerügten Cäsaropapismus nicht, er war im Ganzen ein milder Beherrscher seiner und der andern Confessionen und zügelte doch die anderwärts noch üppig wuchernde kirchliche

---

[1]) Barthold, die Erweckten im protest. Deutschland, a. a. O. S. 78.

Zanksucht und Theologenherrschaft. Einiges von seinen Wünschen konnte Spener auf diesem Boden verwirklicht finden. In ebenso überraschender wie bedenklicher Form tauchten die Unionsprojecte nochmals auf, nachdem der Bischof Spinola 1691 die protestantischen Höfe, um mit ihnen über die Bedingungen eines möglichen Abkommens mit der Römischen Kirche zu capituliren, bereist und an den Höfen von Hannover und Wolfenbüttel günstige Aufnahme gefunden hatte.[1]) Als protestantische Berather nahmen an diesen Verhandlungen namentlich Solche Theil, auf welche die Helmstädtische Tradition noch fortgewirkt hatte, wie G. W. Molanus, Dätrius und Ulrich Calixt. In Preußen fand der Plan mit Bezug auf die evangelische und anglikanische Kirche durch Leibnitz's und Jablonski's Bemühungen verstärkten Anklang. Als daher nach der Erhebung Preußens zum Königthum ein besonderes Collegium über das Vorhaben rathschlagte (1703), erhielt Spener eine zweite Veranlassung, in der Sache das Wort zu nehmen.[2]) Diesmal aber schien ihm der Zeitpunkt durchaus nicht angemessen, und der Zusammenhang mit den früheren vom Katholicismus selber angeregten Negotiationen konnte ihn nur ungünstig stimmen. Seine Bedenken wirkten abkühlend auf den Eifer für das schief angelegte und bald gänzlich mißlingende Unternehmen. — Den zweiten wichtigen Umstand finden wir in der Stiftung der Universität Halle (1691), welche die vornehmsten Lehrer der neuen Schule in sich aufnahm. Der Anhang Speners hörte hiermit auf als schleichendes Uebel, als rechts- und heimathsloses Bündniß behandelt werden zu können; überall vertrieben und als untheologisch verpönt fand der Pietismus hier eine academische Freistätte und eröffnete eine Wirksamkeit, welche sich durch alle wohlerwogenen Einwendungen des kirchlichen Systems nicht mehr entkräften ließ. Die Gründung einer Hochschule, welche obwohl nicht in allen Stücken von löblichem Geiste doch den überlieferten

---

[1]) Vgl. Hoeck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine von Braunschweig, S. 65 ff.

[2]) Spener, Letzte theol. Bedenken, I, S. 83 ff. Hoßbach, II, S. 98 ff.

altscholastischen Lehrbetrieb kräftig von sich abhielt, wäre unter allen Umständen ein wichtiges Ereigniß gewesen, wurde aber dadurch noch bedeutender, daß Halle sich als Pflanzschule für praktisches Christenthum entwickelte, in dessen Ausübung Franke, Breithaupt und Anton vorangingen, und nach allen Richtungen Deutschlands zahlreiche Anhänger und Pfleger dieser Gesinnung für den gesammten Lehr- und Predigerstand von sich ausgehen ließ. Die Hallenser wurden Pietisten, doch keineswegs bloße und einfarbige Pietisten, da Thomasius, der kühne Vorkämpfer für Lehr- und Sprechfreiheit, der Sache nach von Spener und den Seinigen bedeutend abwich.

Dieser günstigen Veränderungen ungeachtet blieb jedoch der kirchliche Parteikampf lebhaft genug im Gange, gerade in den nächsten Jahren seit 1692 hatte Spener die härtesten Angriffe zu erdulden.[1]) Er hatte Geister heraufbeschworen, die er weder bannen noch ganz als die seinigen anerkennen konnte. Schon den Chiliasmus des J. W. Petersen, Superintendenten zu Lüneburg mochte er in solcher Ausdehnung nicht billigen, noch weniger dessen Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Ein schlimmeres Beispiel religiöser Zuchtlosigkeit gab der berufene umherreisende Konrad Dippel (Christianus Democritus, † 1734), und Niemand mochte leugnen, daß einer so maaßlosen Subjectivität gegenüber denn doch Schule und System noch einigen Werth haben. Die angeblichen Asseburgschen und Kratzensteinschen Offenbarungen, die bald nur als Folgen der durch Spener selbst erregten Gefühlsschwärmerei angesehen wurden, machten ihn zweifelhaft; er konnte sie ablehnen, aber doch nur mit derjenigen abwägenden und schonenden Milde, die keineswegs geeignet war, die Gegner zufrieden zu stellen.[2]) Selbst edle Geistesverwandte wie Gottfried Arnold schlugen zu ungewohnte Bahnen ein,

---

[1]) Hoßbach, a. a. O. Th. II, S. 5 ff.

[2]) Spener, Theol. Bedenken von den gerühmten Offenbarungen einer adlichen Fräulein, Frankf. 1692. Desselben Erforbertes theol. Bedenken über Heinrich Kratzensteins vorgegebene Offenbarungen, 1693.

um nicht für den Anfang den erregten Widerwillen nur zu vermehren. Die kirchliche Kritik bekam den reichlichsten Stoff in die Hände. Außer Carpzov traten als Vorkämpfer Schelwig und Mayer und viele Andere, deren wir unten gedenken werden, in die Schranken. Auch das alternde Wittenberg, Johann Deutschmann an der Spitze, erhob nochmals (1695) obwohl sehr unkräftig seine Stimme.[1]) Der Streit gewann die weiteste Ausdehnung und verzweigte sich in Nebenverhandlungen wie die von der Beichte[2]) und vom Gnadenziel. Bei wichtigen Gelegenheiten hat Spener, auf den zuletzt alle Entgegnungen abzielten, treulich Rede gestanden, wie er denn die Feder erst kurz vor seinem Tode (5. Febr. 1705) niederlegte.[3]) Er war in den letzten Jahren mit der Sammlung und Bearbeitung seiner Briefe und Gutachten beschäftigt. Es lag aber in der Natur der Sache, daß der Kampf weder mit seinem Tode enden, noch andererseits auf rein literarischem Wege ausgefochten werden konnte.

III. Speners Theologie.

Der vorige Abschnitt hat das Seinige geleistet, wenn er uns mit Speners Persönlichkeit und Stellung zur Kirche sowie mit dem Charakter der von ihm ausgegangenen Bewegung im Allgemeinen bekannt gemacht. Sein geistiges Wesen wird dem Leser

---

[1]) Hoßbach, S. 43 ff.

[2]) Veranlaßt durch Speners Behauptung, daß die Privatbeichte, wie sie zur Zeit ausgeübt werde, nur eine unnütze Kirchenceremonie sei, die mehr Schaden als Nutzen stifte, vgl. Hoßbach, II, S. 66. Ueber das Gnadenziel s. unten.

[3]) Von seinen späteren Streitschriften sind hauptsächlich auszuzeichnen: Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten, Frkf. 1693. — Verantwortung gegen A. Pfeifer und J. G. Neumann, ibid. 1694. — Der evang. Kirche Rettung von falscher Beschuldigung der Trennung und Gemeinschaft mit alten Ketzereien wider J. E. Graben, ibid. 1695. — Gründliche Vertheidigung seiner Unschuld und der unrecht beschuldigten Pietisten gegen V. Alberti, Starg. 1696. — Duplica auf V. Alberti Gegenantwort, Frkf. 1696. — Freudige Gewissensfrucht wider G. Schelwig, Berl. 1696. — Völlige Abfertigung A. Pfeifers, Frkf. 1697. — Abgenöthigte Uebereinstimmung mit der Augsb. Confession, Frkf. 1695.

inzwischen näher getreten sein. Auch der Weg, den er als Theologe einschlagen mußte, ist bezeichnet. Theologie und Kirche, Studium und Praxis waren für ihn weniger wie für irgend einen Andern trennbar, und eben ihr Auseinanderfallen hatte beide Theile dergestalt verderbt, daß der eine vom andern das Höchste und Beste, von welchem er selbst entblößt war, auch nicht mehr empfangen und in sich aufnehmen konnte. Wollen wir nun, und dies ist Hauptsache für uns, den Umfang seiner religiösen und dogmatischen Ansichten und die Eigenthümlichkeit einzelner Erklärungen und Begründungen schärfer in's Auge fassen: so giebt uns Spener dazu den reichlichsten Stoff in die Hand. Mehr oder minder kommen alle seine Arbeiten in Betracht; denn wie er in jener abstrusen und scharf theoretisirenden Dialektik selten ausdauert: so verliert er sich auch niemals in die bloß erbauliche oder geschäftliche Sprache, welche Dogma und Lehre hinter sich läßt. Die Predigten [1]) sind nach damaliger Sitte höchst einförmig schematisirt; bei aller religiösen Wärme müssen sie vom gegenwärtigen Standpunkte vorwiegend dogmatische genannt werden, da sie jederzeit neben der Erklärung des Textes einen besondern Abschnitt über die „Lehrpunkten" einschalten, und es würde nicht schwer halten, ein vollständiges System der Glaubens- und Sittenlehre aus ihnen zusammenzustellen. Dazu kommen ferner die theilweise schon erwähnten apologetischen Abhandlungen und Lehrschriften, dazu die Fundgrube der deutschen und lateinischen Bedenken, [2]) in denen Alles, was der Verfasser wollte und glaubte, entweder angedeutet oder ausführlich dargelegt wird. Auch sie enthalten mitunter gründliche theologisch-dogmatische Erörterungen. Sichtlich hat er es für seine Pflicht gehalten, durch Eingehen auf alle Lehrartikel zu beweisen, daß er nichts den symbolischen Büchern „in der That" Zuwiderlaufendes beabsichtige, während

[1]) Die evang. Glaubenslehre in einem Jahrgang von Predigten — Frankf. 1717. Die evang. Lebenspflichten ꝛc. Frankf. 1692.

[2]) Ich bediene mich der Gesammtausgabe: Theologische Bedenken u. a. briefl. Antworten, Th. I—IV, Halle 1700—1702. Consilia et judicia theologica latina, Opus posthumum. Francof. 1709. Tom. I—III.

er doch zugleich mit häufiger Wiederholung gewisser Themata das ihm Wichtigste und Theuerste auszeichnet.

Man würde Spener falsch verstehen, wenn man annähme, daß er nur die rechte Anwendung der Theologie auf das sittlich-religiöse Leben in der Kirche vermißt und aus diesem Fehler deren unheiligen und geistesarmen Zustand erklärt habe. Nein er hat den „Schaden Josephs" offenbar tiefer gesucht. Jener Mangel an Anwendung stammte nach seiner Ueberzeugung aus innerer Unanwendbarkeit; der Baum bringt keine Früchte, weil er selber ungesund und kraftlos geworden ist. Die Reformation, das bekannte er freimüthig, ist, wie sie historisch vorliegt, keine absolute That; sie ist nicht vollendet, sondern zu zeitig und mitten in ihrer Arbeit stehen geblieben, daher der Ausgang aus Babel zwar geschehen, aber der Tempel und die heilige Stätte nicht ausgebaut und selbst von Babel her noch viel Böses mitgebracht worden.[1] Die Nachfolger der Reformatoren haben das Werk nicht fortgesetzt; unsere jetzigen Unternehmungen sollen sich nicht damit begnügen, den Stand der Dinge, wie er zu Luthers Zeiten beschaffen war, zurückzurufen, — obgleich schon damit bei dem kräftigeren Geiste jener Anfänger Viel gewonnen wäre, — sondern auf Nachbesserung dessen, was damals unterblieb oder verfehlt wurde, Bedacht nehmen. Mag immerhin die Kirche sich im reinen Besitze aller wahren Glaubensartikel befinden: so folgt doch immer noch nicht „daß wir überall die besten Determinationen" derselben in Händen haben, noch auch ist die Vermessenheit derer gerechtfertigt, welche immer nur neue Artikel ohne die völlige Einwilligung der Kirche zurichten wollten. Wäre Spener mehr Kritiker gewesen: so würde er sein freies Urtheil über die Reformation auch historisch haben belegen müssen, und schwerlich wäre er alsdann an der Concordienformel und ihren Folgen ohne Prüfung vorbeigegangen.

---

[1]) Vgl Bedenken III, S. 179. 80. „Aber ich glaube freilich, daß mit der Reformation noch bei Weitem nicht Alles geschehen, was hat geschehen sollen, und an dessen Verfolge die Nachkömmlinge zu arbeiten billig verbunden gewesen und noch sind."

So aber begnügt er sich mit allgemein gehaltenen Andeutungen, aus welchen erhellen soll, daß die Reformation, zunächst die Lutherische, obschon ein göttliches Werk doch auch Menschliches aufgenommen und in sich fortgeführt, und daß sie sich mit allzugroßem Selbstvertrauen einem Wachsthum in die Breite und Aeußerlichkeit des bloßen Stoffes überlassen habe, welches für den Vollgehalt des innersten Kerns keine hinreichende Sicherheit gebe. Darum sei Grund vorhanden, den Baum selber darauf anzusehen, ob er auch so tragfähig sei wie er scheine.[1])

Was ist die Theologie und was ist aus ihr geworden? Ein habitus mere industria humana sine spiritus sancti divino lumine acquisitus, während sie doch sein will ein dauerndes himmlisches in dem reinen und empfänglichen geistlichen Auge wirksames Licht, welches den dem Himmel entfremdeten Menschen mit sanftem Zuge wieder dahin zurückführt.[2]) Spener versteht demnach unter der Theologie die Religion und den christlichen Glauben selber, sofern sie auf dem Wege der Erkenntniß und für die Zwecke der Gottseligkeit mitgetheilt werden; er überträgt das ganze Wesen der letzteren auf sie und muß consequent behaupten, daß sie sich selber aufgiebt, wenn sie nur nach Art menschlicher Theorieen und Kenntnisse überliefert und erlernt sein will. Und das ist eben das Grundübel der herrschenden Theologie. Sie verleugnet ihren göttlichen Ursprung; sie stellt nicht die rechte Bedingung an diejenigen, die sie treiben, und statt in der Art der Behandlung ihre Eigenthümlichkeit festzuhalten, setzt sie sich zum gewöhnlichen menschlichen Fachwesen herab und lebt mit allen andern Wissenschaften in vager Gemeinschaft.

Die erste Forderung ist an das ausübende Subject der Theologie gerichtet. Vergessen sind die alten Vorschriften des Gebets, des Nachdenkens und der Prüfung (tentatio), wie sie einst

[1]) Ebendas. III, S. 186.

[2]) Nach Dannhauers Definition: Lumen constans coeleste efficax in oculo spirituali puro illuminabili, quod hominem coelo exulem ad patriae coelestis beatitudinem ductu suavi reducit. Bedenken III, S. 272. Speners Allgem. Gottesgelahrtheit, Frankfurt 1713. S. 185.

Luther an den heiligen Beruf stellte.[1]) Wenn insgemein dieser wie ein Kleid angezogen und wie ein Standesgeschäft gehandhabt wird: so ist es Zeit zu der Vorhaltung, daß Niemand vom Heiligen zeugen sollte, der ihm nicht selber nachtrachtet, und wie „die wahre Erkenntniß Gottes und rechtschaffene Theologie sich von einem rechtschaffenen Wesen, das in Christo Jesu ist, und dem redlichen Fleiß nach göttlichen Geboten sein Leben zu führen, nicht trennen lasse noch außer demselben zu finden sei."[2]) Der rechte theologische Habitus kommt von Oben, will aber von einem reinen der Welt abgewandten Gemüth ergriffen sein, und wer ihn nach weltlicher Klugheit aus Regeln und Buchstaben herzustellen sucht, der bildet sich nur ein Idol, das er Andern zur Verehrung darbietet.[3])

Aber wie kann das anders sein, wenn die gesammte Behandlungsweise der Theologie zu solcher Vermenschlichung und Veräußerlichung hintreibt, und deren gelehrte Bearbeiter oder lernbegierige Empfänger Alles nur der eigenen Mühe und Nichts mehr einem höheren Segen verdanken wollen! Indem Spener diesen zweiten Fehler rügt, bezweckt er mit seinen Rathschlägen dem theologischen Studium die verlorene Selbständigkeit, die mit der innerlichen geist- und gottgemäßen Natur des Gegenstandes zusammenhängt, wiederzugeben. Nach allen Richtungen sollen christliche Begriffe und Eindrücke vor jedem fremdartigen Maaßstabe gewahrt werden. Schon das ist bemerkenswerth, daß Spener

---

[1]) Ebendas. III, S. 774. „Da die Kathedra unseres Lutheri ist, nach derjenigen Theologie zu trachten, die nicht durch bloßes Lesen und Hören erlangt werden kann, sondern zu dero methodo die von ihm recommendirten Stücke meditatio, oratio, tentatio gehören ꝛc."

[2]) Bedenken I, S. 173.

[3]) Consilia latina I, p. 208—10. Ausführlich verbreitet sich Spener darüber in der Allgem. Gottesgelahrtheit S. 185 ff. 212. 13. „Daß die Theologie, wie das Wort insgemein genommen wird, nicht erst Christen mache, sondern christliche Lehrer. Dann es muß indessen doch dieses bleiben, daß derjenige, welchen die theologia zu einem christlichen Lehrer macht, vorhin auch ein Christ sein solle, auf daß also sein Meditiren und Studiren möge den Beistand des h. Geistes haben und in dessen Licht geschehen."

sich gegen ein ihm vorgeschlagenes Complementum juridicum Clavis Flacianae darum entschieden erklärt, weil die evangelische Lehre mit bürgerlichen Rechtstheorieen Nichts zu schaffen habe, und selbst wo ähnliche Begriffe in ihr auftreten, auch diese ihren besonderen Sinn behalten müssen, welcher von juristischer Auslegung weit absteht.[1]) Der juristische Verstand führt in Angelegenheiten des christlichen Glaubens zu einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Aehnliches wird denen zu bedenken gegeben, welche allerhand Erfahrungen oder Entdeckungen der Chemie in die Theologie einmischen wollen.[2]) Weit dringender aber lauten die Warnungen vor dem den Studirenden nicht nur empfohlenen sondern vorschriftsmäßig auferlegten philosophischen Studium. Speners Eingenommenheit gegen die Philosophie und deren theologisches Bürgerrecht ist bekannt und er hat niemals mit seiner Meinung zurückgehalten. Die Philosophie, sagt er geradezu, hat der Kirche mehr Schaden als Nutzen gebracht, die h. Schrift zeugt wider sie (Kol. 2, 8. 1. Tim. 6, 20). Philosophi sunt haereticorum patriarchae, heißt es nicht mit Unrecht. Schon im Alterthum, als die heidnischen Platoniker zur Kirche übertraten, brachten sie häretische Verwirrung mit. Größeres Unheil stiftete später der regelrechte Aristotelismus, der Krebsschaden des Papstthums im Mittelalter, der Erfinder aller scholastischen Truggestalten.[3]) Nachdem diese von Luther so kräftig zurückgewiesen, dürfen wir gutheißen, wenn derselbe Aristotelismus mit dem ganzen Vorrath seiner trüglichen oder untrüglichen Beweismittel sich auf's Neue und in solchem Umfange innerhalb der theologischen Wissenschaften eingenistet hat? Und warnen uns nicht die Socinianer, deren Einwürfe gegen die Kirchenlehre meist auf irrig angewendeten philosophischen Gründen beruhen? Diese schneidenden Urtheile erlaubten jedoch immer noch einige Beschränkungen. Spener leugnet nicht, daß bei bescheidenem Gebrauch wohl der Theologe aus der philoso-

---

[1]) Consil. lat. I, p. 68 sqq.
[2]) Ibid. p. 126.
[3]) Bedenken III, S. 370, 71. IV, S. 184. 85.

phischen Bestimmung der Naturwahrheiten einigen Nutzen schöpfen könne, sobald diese Denkübungen nur nicht die Hauptsache verdrängen noch als unentbehrliches Hülfsmittel angesehen werden.[1]) Er macht sogar den Vorschlag, daß aus den Schriften eines Plutarch, Diogenes, Plato, Cicero die besten Gedanken in ein Ganzes gebracht werden möchten, das sich dann fruchtbarer erweisen werde als das Aristotelische System.[2]) Er urtheilt verhältnißmäßig günstiger über Cartesius, weil dieser sich darin vortheilhaft unterscheide, daß er unmittelbar auf die Wahrheit der Dinge eindringen will, ohne sich von herrschenden Auctoritäten oder vorgefaßten Meinungen leiten zu lassen.[3]) Ueberhaupt ist ihm nicht eigentlich die Ausbildung der natürlichen Vernunft noch die Uebung im logischen Denken das Anstößige, — denn um beide zu verschmähen, war er zu verständig und fand gewisse Vernunftrechte im Römerbrief zu deutlich anerkannt, — sondern vielmehr die systematische Durchführung der Principien, wie sie jede Schulphilosophie mit sich bringt, und die doch wo sie Annahme findet, jener einen theils für die Theologie gefährlichen theils an sich vermessenen Charakter der Abgeschlossenheit verleiht.[4]) Er haßte die stolze Schulweisheit und den von ihr eingeführten Formalismus des Wissens. Indem er die Vernunft aus dem philosophischen Schulzwang herausziehn will, begiebt er sich auf den Standpunkt vergleichender Schätzung der einzelnen philosophischen Erkenntnisse. Das eklektische Verhalten soll größere Sicherheit

---

[1]) Bedenken I, S. 420. I, 587. III, 814.

[2]) Bedenken I, S. 420.

[3]) Von der Freiheit des Gläubigen &c. S. 47. Consil. lat. I, De stud. acad. p. 213.

[4]) Bedenken IV, S. 185. Die Behauptung: Hoc tamen certum est, quod ii, qui s. theologiae adyta perscrutantur, cum fructu in theologia supernaturali versari nequeant, sine earum rerum, quae ad theologiam naturalem pertinent accurata cognitione, wird darum bestritten, weil sie nicht gemeint ist »von der bloß natürlichen Erkenntniß Gottes, welche sich bei allen Menschen findet und also auch ein Theologus solches natürliche Licht in seiner Seele nicht auslöschen muß, sondern excoliren soll, sondern von einer solchen Erkenntniß, die nun in einige Kunstform gefasset worden.«

gewähren, und bei auswählender Benutzung werden die einzelnen Disciplinen der Metaphysik, Pneumatik und Physik auch zur Theologie eine berechtigte Stellung einnehmen.[1]) Aehnlich steht es mit der durch philosophische Kunstformen erzielten systematisch-constructiven Bearbeitung der Theologie selber. Auch hier würde sich Spener weniger spröde gezeigt haben, wenn er sich nicht einem überspannten Anspruch derer, die Alles mit System und Methode ausrichten wollen, gegenüber befunden hätte. Schlechthin nothwendig, wofür sie sich ausgiebt, ist die herkömmliche Constructionsweise mit ihrem künstlichen Formelwesen keineswegs, ja sie ist in Gefahr den Nutzen zu zerstören, welchen gute Ordnung und gründlicher Zusammenhang in allen Angelegenheiten des Lernens zu haben pflegen.[2])

Durch Hinwegräumung fremdartiger oder doch weit überschätzter Stoffe und Formen und durch Befreiung von einem aufgenöthigten Zuschnitt menschlicher Wissenschaft wird, wie es scheint, das theologische Studium nur erleichtert; Spener aber gedachte es andererseits wieder zu erschweren. Statt der zeitraubenden philosophischen und scholastischen Exercitien soll die Philologie wieder in ihre Rechte treten; mit der Erlernung der biblischen Grundsprachen werde Ernst gemacht, damit die Schande aufhöre, daß die Studirenden bei leidlicher Kenntniß des Lateinischen im Griechischen und Hebräischen kaum stümperhaft Bescheid wissen, geschweige denn zur Gründlichkeit und Fertigkeit gelangen, wie sie

---

[1]) Consil. lat. I, p 213. Unum ergo superest, ut cum philosophia cultus sit rationis omnibus ingenitae, nemo in ea dictator constituatur, sed quotquot docent, contenti sint, discentibus quae vera existimant illa rationum evidentia proponere, ut non credant, sed veritati ejus lumine convicti ultro cedant. Hoc facturi ac ita sua manu in sapientiae adyta sibi commissos ducturi ipsi sibi cavebunt, ne in magistri ullius verba jurent, sed quae Plato, Aristoteles, Zeno, vel quaecunque prisca seu nova nomina sunt, prodidere vera rejectis assumentis falsis assumant, non quia illis autoribus prodita, sed quia vera agnita, quae eclectica methodus omni sectaria longe potior et rectior erit atque adeo doctoribus et discipulis consultior.

[2]) Cons. lat. l. c. p. 126.

jede rechte Bibelforschung verlangt.[1]) Die academischen Jahre sind knapp gemessen, es frommt nicht, wenn so Vieles in futuram oblivionem gelernt wird. Statt sich voreilig auf Nebengebiete zu wagen oder mit entlegenen Untersuchungen zu überladen, möge der Schüler in der Bibelforschung ausharren, die ihn zum Theologen machen soll, in dieser aber zur Selbstthätigkeit geführt werden. Es ist nicht gut, wenn exegetische Vorträge allzu zähe an wenigen Versen oder Kapiteln haften bleiben oder nur sogenannte locos difficiliores polemisch ausbeuten, sie sollen fortrücken, um größere Abschnitte zu bestreiten. Will der Schüler verstehen statt nur citiren lernen: so muß er auf den Sinn und Zweck des Gelesenen eingehen, die Bedeutung der einzelnen Schriftstellen und deren Verhältniß zu den zugehörigen Lehren und Anwendungen beurtheilen, was ihn allein in den Stand setzt, biblische Gedanken zu ordnen und zur Herstellung eines Ganzen selbstthätig fortzuschreiten, welches er jetzt nur in fertiger Gestalt hinzunehmen pflegt.[2]) Das Neue Testament muß häufiger als das Alte gelesen werden. Zum Verständniß werden nicht allein Lutherische Ausleger Dienste leisten, und unter den reformirten gebührt dem Coccejus das größte Lob, weil er statt immer das Alte und Oftgesagte zu wiederholen, neue Bahnen zur Ergründung des Schriftsinnes eingeschlagen hat.[3])

Auf solche und ähnliche Anweisungen folgt dann immer wieder der schon erwähnte Rath: Niemand wähne, daß er auf dem Wege des bloßen Studiums ohne heiligen Wandel und ohne Zug des Herzens zu Gott und zur Seligkeit an's Ziel kommen wird.[4])

---

[1]) Consil. lat. I, De studiis acad. p. 206. Nonne mireris, ita omnem paene Latio impendi in scholis operam, ut Helladi parum supersit, Judaeae vix quicquam?

[2]) Verlangte ohnmaßgebliche Erinnerungen zu einer bevorstehenden Visitation einer Universität, Bedenken I, S. 397 ff. Consil. lat. p. 225.

[3]) Consil. lat. II, p. 149. Bedenken III, S. 310.

[4]) Consil. lat. I, p. 208. Primum est quod secum offerunt et quod e medio tolli pauci satagunt, ignorantia naturae theologiae vel falsa de hac persuasio, tanquam ea habitus esset humanus, aliis habitibus naturalibus in eo aequalis, quod fundamentum ejus sit intellectus humanus etc.

Gebet und rechte Gemüthsstimmung bei dem Lesen müssen ebensoviel thun als das Lesen selbst. Was von Herzen kommt, das gehet auch zu Herzen. Die Bibel darf am Wenigsten als bloßes Eigenthum der Gelehrten und Prediger gedacht werden; denn daß sie Allen das Ihrige und Nöthige darbietet, darin besteht ihre Klarheit, und wenn uns einige Früchte zu hoch hängen: so sollen wir uns mit denen begnügen, die tiefer herabreichen.[1])

Das ist der Sinn aller Vorschläge Speners über das rechte Studium der Theologie. Hinweg mit dem äußerlichen menschlichen Ballast, damit das Innere und Göttliche Kraft gewinne; hinweg mit der eiteln Vielwisserei, ehe noch das Nothwendigste erfaßt ist! Zurück aber zu der alleinigen Quelle des Glaubens, damit die Theologie ein Wiedergeben des Empfangenen sei, was der Geist aus dem Worte im Herzen entzündet hat![2]) Nun liegt es freilich auf der Hand, daß diese Anweisungen heterogener Art sind, theils durchaus religiöse und sittliche, theils von der Beschaffenheit des wissenschaftlichen Stoffes hergenommen. Was würde er also geantwortet haben, wenn man ihn gefragt, wie sich diese Stücke zu einander verhalten, ob die subjective Frömmigkeit selbst schon auf die bessere Methode des Studiums hinleite, oder umgekehrt die letztere auch jene andere Bedingung herbeiführen helfe. Wir glauben, er hätte das Erstere in gewissem Sinne eingeräumt, das Zweite geleugnet, weil es seiner Gesinnung widersprach, wissenschaftliche Maaßregeln als Vehikel einer göttlichen Gabe zu betrachten. Seine Meinung kann also nur die gewesen sein, daß die speciell theologischen Anleitungen gewisse Hindernisse hinwegräumen sollten, welche auch bei richtiger Gemüthsverfassung den Weg zum Ziele Vielen erschwert wenn nicht ganz verschlossen haben.[3])

---

[1]) Glaubenslehre, S. 244 ff. 495. Allgemeine Gottesgel. S. 313.

[2]) Consil. lat. I, p. 206.

[3]) De studiis academ. p. 209. 10. Ita omnis totius studii scopus temporalis manet et vix alia meta obversatur oculis, quam ut acquiratur ἱκανότης ad munus aliquod sacrum, quo vita ducatur honoratior et quantum fieri potest commodior, tum ex cujus reditibus familia lautius alatur. —

Nach solchen Vorbereitungen stellen wir den berühmten Hauptsatz Speners hin, welcher ebenso oft und entschieden von ihm wiederholt als von Andern bestritten wird. Nur der Wiedergeborene ist der rechte Theologe.[1] „Ein Unwiedergeborener hat kein wahres Licht in seiner Seele; er kann aber die buchstäbliche Wahrheit von den Dingen, die zu glauben sind, in seinem Verstande haben und ohne theoretische Verstöße in kirchlicher Form vortragen." Auch diese im Einzelnen untadelhafte Wortgläubigkeit mag Gutes fördern und Früchte bringen, bleibt aber stets ein halbes Ding, weil sie theils Irrthümern und falschen Meinungen ausgesetzt ist, theils selber zu wenig Geist hat, um Gnade und Geist auf Andere herabzuziehn. Zunächst meinte Spener mit diesem Ausspruch die Prediger, doch mußte er alle Uebrigen im Auge haben, von denen eine religiöse Unterweisung ausging; sie Alle leisten das Rechte nur, wenn sie wiedergeboren sind. Und daß er diese Bedingung bei Vielen wenn nicht der Mehrzahl für unerfüllt erachtete, ergiebt sich deutlich aus seiner allgemeinen Beurtheilung des herrschenden Zustandes, so sehr er sich aller persönlichen Anwendungen enthielt. — Aber schon indem wir diese Behauptung nachsprechen, drängen sich die ernstesten Bedenklichkeiten auf. Was ist die Wiedergeburt? Ist sie die Forderung Christi, von Oben geboren zu werden, also die fundamentale Bedingung der Theilnahme am Gottesreich: so ist sie das unbedingt Gültige, aber zugleich das Innerliche und Unendliche, was die gesammte Lebensarbeit des Menschen umfaßt; diese Wiedergeburt wird sich auf den dermaligen Zustand des Einzelnen immer nur relativ übertragen lassen, noch wird es möglich sein, nach diesem Maaßstabe die kirchliche Gemeinschaft in Wiedergeborne und Nichtwiedergeborene zu spalten. Ist sie dagegen, — und das meinte Spener ohne Zweifel, — in ihrer Idealität doch zugleich eine empirische

Haec cum ita se habeant, nemo dubitare potest, quod Studiosi plurimi, tali nempe sensu imbuti in academiis non aliud quaerant, nec aliud omni industria sua inveniant, quam literalem aliquam rerum divinarum cognitionem et eruditionem ventosam omni virtute divina vacuam.

[1]) Vgl. die Hauptstelle Bedenken IV, S. 199.

Größe, ein bestimmter Ausdruck wahrer christlicher Lebenserscheinung: so fragt sich, an welchen Merkmalen sie erkannt werden soll. Allerdings wohl am Lichte des Glaubens und der Gottseligkeit des Wandels: aber unser Reformator konnte nicht umhin, noch besondere Abzeichen der Ehrbarkeit und Weltentsagung hervorzuheben; dadurch gab er, wenn auch ohne es zu wollen, der von ihm geforderten Wiedergeburt einen äußerlichen und asketischen Anstrich, und diese verlor an innerer Wahrheit, was sie an Nachweisbarkeit gewann. Endlich wer übernimmt die Bürgschaft, ja wer darf überhaupt nur eine bestimmte Aussage darüber wagen, ob dieselbe erreicht sei? Ein kirchlich berechtigtes Forum ist dazu nicht vorhanden; denn die Kirchenleitung, sobald sie die Forderungen des Glaubens, des Talents, der Kenntniß und der reinen Sitte in den ihr überhaupt zugänglichen Grenzen erfüllt findet, hat keine Befugniß, weiter über den inneren Menschen abzuurtheilen. Folglich kann es nur das Individuum selber sein, welches aus der Zuversicht seines Glaubensbewußtseins diese christliche Mündigkeit sich beilegt, um sie durch die That zu bewähren, und Spener macht es daher Jedem zur Pflicht, daß er in sich blicken und die Stufe seiner Entwicklung aus Erfahrungen prüfen lerne. Aber welchen Täuschungen unterlag diese auf die Symptome des geistlichen Lebens gerichtete Selbstschätzung! Vergegenwärtigen wir uns nur die Folgen einer in's Große gehenden Anwendung dieses Maaßstabes. Nehmen wir an, daß die Kirche das Princip Speners sich willig angeeignet und damit in praktischer Ausführung hätte Ernst machen wollen: so mußten die Prediger und Theologen den erheischten Stand der Wiedergeburt sich entweder aberkennen oder zusprechen. In beiden Fällen blieb Alles wie zuvor; die gewonnenen Urtheile der Unwürdigkeit oder Würdigkeit mußten die kirchliche Gemeinschaft entweder völlig belasten und niederdrücken oder weit über Gebühr entlasten, und eine Besserung vorhandener Uebel war nicht erreicht. Oder auch es konnte eine Theilung und Aussonderung entstehen: allein auch diese würde nicht das richtige und mit der religiösen Beschaffenheit der Personen übereinstimmende Resultat ergeben haben. Auch

kam es wirklich zu einer solchen Scheidung, nur mit dem Unterschied daß dieselbe sogleich einen feindlichen Charakter annahm und von dem religiösen Gebiet, wo sie angeregt worden, auf das der kirchlichen und theologischen Parteiung überging. Fürwahr also wenn Spener Nichts weiter gethan, als an die Mitglieder des Lehrstandes die unbedingte Forderung der Wiedergeburt zu stellen und deren Erkennungszeichen anzugeben: so hätte er damit der evangelischen Christenheit noch keinen Dienst geleistet.

Ganz anders und günstiger stellt sich die Frage, wenn sie im Zusammenhang mit seinen übrigen umfassenden Bestrebungen und im Verhältniß zu dem herrschenden Geist, welchen er bekämpft, beurtheilt wird. Der Begriff der Wiedergeburt hat immer noch einen höchst bedeutenden unabweislichen Inhalt, auch wenn er nicht im schärfsten Sinne einer vollendeten Neugeburt verstanden wird. Spener stellt seine Bedingung zwar definitiv und unumwunden hin, aber doch nicht so abstract, daß dabei jede Vermittelung mit demjenigen, was übrigens zur Charakteristik der christlichen Frömmigkeit gehört, vermißt würde. Vielmehr werden wir angeleitet, vom Standpunkte des Letzteren auch auf jenes Andere zu schließen und die besondere Auffassung der Wiedergeburt dem Verständniß näher zu bringen.[1] Der Mensch hat nach Speners Psychologie sein Centrum nicht im Wissen und Denken noch im Willen für sich allein, sondern in dem Medium der Seele oder des Herzens (cor), von welchem das Selbstbewußtsein seine Farbe und Richtung empfängt.[2] Hier laufen die Regungen der Wissensthätigkeit und die Willensbewegung zusammen. In diesem Mittelpunkt besitzt er sich selbst, hier gehört er sich aber auch nicht allein an, sondern ein Anderes und Höheres kann ihn ergreifen,

[1]) Vgl. Bedenken III, S. 588.

[2]) Bedenken IV, S. 427. Von Melanthon wird das Herz auf die Seite des Willens gestellt und von diesem abhängig gemacht. Loci theol. ed. 1659, cp. IV. In homine est pars cognoscens et judicans, quae vocatur mens vel intellectus vel ratio, in hac parte sunt notitiae. Altera pars appetens vocatur voluntas, quae vel obtemperat judicio vel repugnat, et sub voluntate sunt appetitiones sensuum seu affectus quorum subjectum et fons est cor, qui interdum congruunt interdum pugnant cum voluntate.

hier am Unmittelbarsten berühren ihn der Geist und die Gnade. Auf demselben Boden sollen die Erfahrungen der Erleuchtung und Erweckung sich niedergelegt haben, und zwar als ein Bezogensein des christlichen Heils auf das einzelne Subject, so daß dieses in Gott seinen Gott, in Christus seinen persönlich mit ihm verbundenen Heiland erkennt.[1]) Wahre Frömmigkeit ist Herzensfrömmigkeit, wahre Theologie ist Herzenstheologie. Hat sich diese Christlichkeit dergestalt entschieden, daß sie die Denk- und Handlungsweise des Subjects von dem Innern des Gemüths aus neu gestaltet und beherrscht: so ist der Stand der Wiedergeburt erreicht, mögen auch Unvollkommenheiten und Reste des früheren Zustandes genug zurückbleiben. Irren wir nicht: so ist es dieses persönliche Ergriffensein mit seiner umbildenden und erneuernden, und darum von willkürlicher Selbstbestimmung unabhängigen Kraft, was Spener als Hauptsache an der Wiedergeburt betrachtete. An Allen, die sich evangelische Christen nennen, soll die Macht des neuen Lebens wahr werden, vorzüglich aber an denen, die vom Evangelium Zeugniß geben, weil sie ohne diese subjective und persönliche Berechtigung wohl den Geist im Munde führen, aber nicht die Stärke haben werden, ihn innerhalb der Gemeinde oder des Schülerkreises in Umlauf zu setzen. Nun bedenke man zugleich, daß dieses Dringen auf Erweckung und Wiedergeburt durch den vorherrschenden Charakter der geistlichen Lehrer und Redner seinen vollen Nachdruck erhielt. Spener sah eine Beamtentheologie vor sich, die Nichts besser verstand als zu dociren, zu definiren, zu disputiren, deren kirchlich-gelehrte und standesmäßige Gläubigkeit tadellos erschien und dennoch den Eindruck religiöser Hohlheit und praktischer Unergiebigkeit machte, und deren Mitglieder sich nicht selten leicht darüber hinwegsetzten, ob das ewige Leben, dessen Gewinn sie an die strenge Bewahrung ihrer Dogmen knüpften, sich auch an ihnen selber in seinen nothwendigen Vorboten und Vorbedingungen darstelle. Wenn er solchen gegenüber ausrief, nur der Wiedergeborene sei der wahre Theologe: so

[1]) Glaubenslehre, S. 67. 105.

wollte er ihnen das Historicus vir bonus esse debet in einer christlichen Uebertragung vorhalten. Mahnen wollte er daran, wie wenig gerade dem tiefsten ewigen Willen des Christenthums durch buchstäbliche Doctrin genügt werde, daß die erlösende Macht des Evangeliums ohne thatsächliche Bewahrheitung überhaupt nicht lehrbar sei und der christliche Lehrer nicht dadurch wirke, was er weiß sondern was er ist. Den ganzen Widerspruch zwischen doctrinaler Fertigkeit und Fülle und religiöser Leerheit wollte er nicht allein aufdecken, sondern jener den Werth entreißen, so lange dieser nicht abgeholfen sei. Wir können den Inhalt seines Ausspruchs in zwei Momente zerlegen: erstens Protest gegen die Beamten- und Fachtheologie, welche ihre Theilnehmer zu Mitgliedern einer docirenden Körperschaft macht, während Alles daran liegt, daß der Einzelne die Wahrheit seiner Lehre mit seiner christlichen Persönlichkeit belegt und bestätigt, und zweitens Verwahrung gegen die Theologie des bloßen Lernens, von der es gänzlich dahinsteht, ob ihr auch die rechten von keiner Verstandesarbeit zu ersetzenden subjectiven Erfahrungen [1]) und Eindrücke zum Grunde liegen. Das ist die falsche Objectivität des Glaubens, die gemachte Theologie, der er seine gewordene und empfangene Christlichkeit entgegenstellte. Und in diesem Sinne treten wir auf seine Seite, indem wir einfach auf den Fortschritt hinweisen, welcher nach so langer Alleinherrschaft eines confessionellen Lehrstandes oder einer kirchlichen Collectivperson sich nach und nach aus der Berechtigung der einzelnen religiösen Persönlichkeit ergeben mußte. Zugleich ist allerdings anzuerkennen, daß Spener bei der eben bezeichneten Wahrheit nicht stehen blieb, sondern sehr ge-

[1]) Für diese Kategorie der Erfahrung berief sich Spener auch auf Luthers Aussprüche, die dann von den Gegnern anders erklärt werden, wenn dieser sagt: „Es läßt sich nicht erkennen ohne eigene Erfahrung! Wer Gott vertraut, wird Gottes in ihm erfahren und also zu der empfindlichen Süßigkeit und dadurch zu allem Verstand und Erkenntniß kommen.“ (Luth. Opp. I, Altenb. f. 758). „Reden und lehren können wir etlichermaßen davon, aber die Erfahrung und der Brauch muß einen theologum machen. — Solches kann man nicht aus Büchern lernen, sondern die Erfahrung ist die beste Glosse, welche diesen Psalm auslegen und recht verstehen lernt“ (ibid. VII, p. 508. V, p. 456).

bieterisch trat er mit seiner Bedingung der wahren Theologie hervor. Er löste die Wiedergeburt als eine übernatürliche Thatsache aus allem Verband mit menschlichen Tüchtigkeiten und gelehrten Erwerbungen heraus, richtete eine strenge Scheidewand auf zwischen der menschlichen Buchstabentheologie und der Erleuchtung derer, die der Geist Gottes sich schon zu eigen gegeben,[1]) machte überhaupt sein „inneres Licht," seine „Erleuchtung und Erweckung" zu einem stehenden Artikel und veranlaßte somit das nachherige Reden vom Gnadendurchbruch und manche andere Stichworte der Schule, die eben so gut zu Phrasen wurden wie die von ihm selber angefochtene gelehrte Kunstsprache. Indessen haben wir dies der pietistischen Einseitigkeit Speners zuzurechnen und sind weit entfernt, den Werth und die Wahrheit seiner Grundgedanken darum preiszugeben. — Abgesehen von diesem Allgemeinen hat es noch eine besondere theologische Wichtigkeit, daß die Werkstätte der Er-

[1]) Consil. lat. II, p. 130. Qui ingenio praestat et industria, non difficulter quicquid est humanarum literarum discet et in virum doctissimum evadet, quicunque etiam mores vel vita fuerint, non vero ita habet theologicum studium. Differentia in promptu est, quia eruditio illa nonnisi humanam scientiam requirit adeoque humanis viribus comparari potest, theologia vero divinum lumen est et nonnisi e coelo exspectandum. Hoc equidem largior, cum qui sacras literas et alios libros nostros, systemata puto theologica, scripta polemica et quae hujus generis sunt, sedula manu versaverit, licet vitam ducat Christiano neutiquam dignam, eos comparaturum esse profectus, ut calleat dogmata et ea adversus contradicentes acute defendere queat. Unde in saeculo nomen theologi praestantis facile obtinebit et sibi ipsi talis videbitur. Absit vero, ut hunc verae sapientiae discipulum, multo minus doctorem ego quidem agnoscam. — Oportet enim omnino, si Christiani audire volumus, nos esse θεοδιδάκτους, non ulla Enthusiastica revelatione aut raptu, sed scripturae divinae virtute, lumine, sensu, efficacia. Quanto magis hoc a theologo requiritur, quem posthac oportet alios divina docere! — Evang. Glaubenslehre S. 579. „Doch ist ferner zu merken, daß dieses göttl. Licht und Glaube aus der Wirkung des h. Geistes bei allen Kindern Gottes zwar wahrhaftig aber nicht in gleichem Grade sei, bei Einigen ist es stärker und gleichsam klarer, bei Anderen aber schwächer und gleichsam dunkler. Aber dennoch ist solcher Glaube und Licht auch bei den einfältigsten Kindern Gottes herrlicher als die größte buchstäbliche Erkenntniß eines Unwiedergeborenen sollte er auch der Allergelehrteste sein. Denn jenes ist etwas göttliches und himmlisches, diese etwas irdisches und menschliches."

zeugung des christlichen Geistes so entschieden in das Herz oder die Seele von Spener verlegt wird. Denn wenn Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt als Herzenssache bezeichnet werden: so fragt sich, ob in diesem Proceß dem Verstand oder dem Willen die frühere Stellung und Wirksamkeit zukomme. Das Lutherische Dogma behauptete die Priorität des Verstandesantheils, und wenn auch Spener dem nicht widersprach: so erlaubte seine Vorstellung doch auch ein anderes Verhältniß und eröffnete einen Streitpunkt, wie er in der reformirten Theologie bereits lebhaft verhandelt worden war.

Fragen wir nun weiter, wie sich die eben beschriebene Theologie der Wiedergeborenen zu dem überlieferten Dogma verhalten werde: so ergiebt sich eine neue Schwierigkeit. Wenn überhaupt nach Speners Gesinnungen der evangelische Lehrer zwar zur Pietät gegen seine Kirche verbunden ist, aber ohne eigentlich von ihr und ihren Satzungen beherrscht zu werden oder menschlicher Glaubensvorschrift wirklich unterworfen zu sein, — denn unterworfen ist er nur den Worten der heiligen Schrift: — so wird der innerlich Erleuchtete keine geringere Freiheit genießen, da er durch das Licht seiner Seele sich und Anderen die Bürgschaft giebt, in der Wahrheit zu stehn. Sollte er also nicht berechtigt sein, über diese oder jene dogmatische Bestimmung sich hinwegzusetzen, zumal es doch nicht feststeht, ob das kirchliche System selber durchgängig aus der Theologie der Wiedergeborenen hervorgegangen ist? Sollte er nicht auch durch dogmatische Urtheile sich von denen unterscheiden dürfen, die hier Buchstabentheologen genannt werden und die eben nur an dem Einzelnen mit menschlicher Hartnäckigkeit festhalten? So mußte Spener folgern und so hat er auch gefolgert, sofern er einen vollkommenen Lehrabschluß der Kirche nicht zugab, sondern das Recht zu Verbesserungen und Zuthaten offen erhielt. Beschwert er sich doch offen darüber, daß Niemand mehr eine Meinung „kühnlich" aussprechen dürfe, er zeige denn auch, „daß andere Menschen solcher Wahrheit beigepflichtet." Allein diese Berechtigung neuer Ansichten wurde doch nicht so weit von ihm ausgedehnt, als es hätte geschehen können,

und wir finden ihn jederzeit bemüht, den für ihn so wichtigen Abstand von Geist und buchstäblichem Stoff dergestalt zu begrenzen, daß er eben nur den Geist und die Art der Auffassung betraf, der Inhalt also in wesentlich unverminderter Gültigkeit verblieb. So groß ist seine kirchliche Anhänglichkeit, daß sie ihn von jedem kecken Eingreifen in die Gestalt der Lehre zurückhielt; nur in „Determinationen," Wendungen und Verknüpfungen suchte er zu berichtigen, vorzüglich aber darin zu bessern, daß er von der mechanischen Gleichschätzung des Dogma's ablenkend mit allem Nachdruck die Punkte bezeichnete, von wo aus die evangelische Lehranschauung ihre Lebenskraft empfangen solle.

IV. Fortsetzung.

Die specielle Prüfung der Lehrpunkte in Speners Schriften hat Schwierigkeit, weil Alles nur stückweise vorgetragen wird und nicht immer in derjenigen Genauigkeit, die dem Dogma bis dahin eigen gewesen war. Indessen bedient er sich doch der deutschen und popularen Rede mit großem Erfolge. Erlassen wollte er wie gesagt sich Nichts, und wer seine Predigten aufschlägt, wird selbst über das Entlegene und Schwerverständliche Auskunft finden. Gott und Schöpfung bezeichnen die „Gnade des ersten Artikels," sie werden schon aus der natürlichen Vernunft,[1]) dagegen Trinität und Menschwerdung lediglich aus der Offenbarung erkannt. Das christologische Lehrstück hat Spener sehr weit verfolgt; denn was kann billiger Weise vermißt werden, wenn der Prediger das Verhältniß der beiden Naturen genau auseinandersetzt, die Stände und Aemter Christi gründlich entwickelt, die Erniedrigung in orthodoxer Weise aus der menschlichen Natur herleitet und durch alle ihre Stadien bis zur Erhöhung durchführt und endlich die Idiomenverbindung in faßlicher Weise, obwohl mit Vermeidung aller polemischen Seitenblicke darlegt![2]) Das Confessionelle wird ebenso

[1]) Allgem. Gottesgelahrtheit u. s. w. Frankf. 1713. S. 14 ff.

[2]) Evangel. Glaubenslehre. S. 192 ff. 414 ff.

wenig umgangen. Von Spener konnte man lernen, wie die Prädestination ebenso verständlich und entschieden Lutherisch wie ohne Haß gegen die Reformirten, deren Hauptirrthum doch in diesem Artikel enthalten sein soll, vorzutragen sei. Er erläutert das Verhältniß des vorhergehenden zum nachfolgenden Willen also, daß dieser sich von jenem nicht durch einen beschränkteren Umfang unterscheiden könne, weil ja die Sendung Christi den allgemeinsten göttlichen Liebesberuf in sich trage, sondern nur durch seine positive Natur und Gestalt. Die Gnadenwahl dürfe also nur insofern eine Wahl sein, als sie dieses Positive oder die Bedingung des Glaubens an Christus jederzeit festhalten müsse, nicht aber eine exclusive Grenze in den höchsten Rathschluß zurückversetzen, wozu dieser dem Wesen Gottes gemäß gar keine innere Möglichkeit darbiete. Unstatthaft sei es also, von der Beschränktheit des Erfolges auf die des göttlichen Willens für sich zu schließen, und die einzige Auskunft liege in der Freiheit derer, welche das ihnen zugedachte Heil entweder annehmen oder zurückweisen. „Denn so muß es mit der Wirkung des Glaubens bewandt sein, daß ob wir wohl die göttliche Gnade nicht zu Wege bringen, oder ihr aus eigener Kraft helfen können, wir dennoch ihr, wenn sie in ihrer Ordnung den Glauben gern in uns erzeugen wollte, zu widerstreben vermögen.“ [1])

Alle solche Materien lassen die Subjectivität des Lehrenden wenig offenbar werden, der Prediger erscheint nur in seiner kirchlichen Treue und in der Geschicklichkeit seiner ansprechenden, das Schwierige sogar dem Volksverstande nahe bringenden Darstellungsweise. Einzelne Aeußerungen verrathen sein Inneres fast überall. Hier und da wird darauf hingedeutet, daß das Dogma bei aller seiner Schärfe jederzeit unvollkommen bleibe und nur noch schwächer werde, wenn man es mit Worten und Streitsätzen überlade. Der Mensch, heißt es bei Gelegenheit, muß wohl also distinguiren, aber er verlange nicht, daß die Distinction in Gott eben so wahr sein solle als für ihn; der Dog-

---

[1]) Evangel. Glaubenslehre, S. 231. 35. Ueber das Abendmahl siehe S. 434.

matiker also bilde sich nicht ein, daß er mit wohlerdachten Formeln das Göttliche selber erschöpfen oder umklammern werde.[1]) Abermals eine Warnung gegen die Buchstabentheologie, welche der Vollendung seiner Verstandeserzeugnisse traut, ähnlich wie der Pelagianismus der Tüchtigkeit menschlicher Verdienste. Da nun zu dieser gelehrten theologischen Selbstgenugsamkeit die Geheimlehren den stärksten Anlaß geben: so sagt es der Schriftsteller gerade heraus, es sei ein Mißbrauch, wenn man mit Versäumniß der zum Leben dienenden und praktischen Materien allein bei denen verweile, die von der Erkenntniß der Mysterien handeln und auch diese nicht also mittheile, daß alsobald auch die Früchte gezeigt werden, „die aus den Lehrsätzen in das Leben fließen sollen." Daher seine eigene Sparsamkeit und Bescheidenheit in Dingen, wo es gewagt scheint, mit der Sache auch ihren Modus genau zu bestimmen. Die Trinität tritt neben der Person Christi, der vorweltliche Christus neben dem menschlich erschienenen und gestorbenen verhältnißmäßig sehr in den Hintergrund. Das Bekenntniß Christi als des Gottmenschen ist keineswegs nur ein Complex schwer vereinbarer Sätze, sondern hat seine praktische „dem Leben dienende" Wahrheit vor der Theorie;[2]) es umfaßt die Grundthatsache der Offenbarung, und auf ihm ruht die Ueberzeugung, daß Gott mit den Menschen durch Christus wesentlich verbunden und vereinigt sei.[3]) Nichts wurzelte tiefer in Speners Gemüth als diese Ueberzeugung, Nichts beschäftigte ihn eifriger als das Streben, die christliche Frömmigkeit den durch Christus eröffneten, in der h. Schrift fortlaufenden und durch die Gnade

---

[1]) Glaubenslehre, S. 414.

[2]) Bedenken, III, S. 270. „Wer mir Christum das Fundament meines Glaubens nimmt, mit dem breche ich billig alle geistliche Freundschaft ab; wer mir aber solchen noch lasset, ob er auch vielleicht in ein und andern Stücken fehle, — mit dem trage ich die Liebe, daß ich jenen allgemeinen wahren seligmachenden Glauben an Christum mehr bei mir gelten lasse als seine Irrmeinungen."

[3]) Bedenken, III, S. 302.

lebendig erhaltenen Zuflüssen der göttlichen Kraft in das Seelenleben empfänglich und zugänglich zu machen.

Es kann daher keinem Zweifel mehr unterliegen, in welcher Richtung sich Speners dogmatische Lehrweise am Freiesten und Eigenthümlichsten bewegt. Sein Gebiet ist das der Heilslehre sammt deren nächsten Voraussetzungen und Folgerungen; dieser Stoff verdient genauere Beachtung und vertheilt sich für unsern Zweck unter die drei Rubriken: 1) Natur und Sünde im Verhältniß zur Gnade, 2) der Glaube nebst der Heiligung und den angrenzenden Begriffen, 3) die Beschaffenheit des christlichen Lebens.

In der Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit, um mit dem Ersten zu beginnen, spart der Schriftsteller die Worte nicht. Die Sünde steht ebenso sehr mit der ursprünglichen im Gewissen immer noch angedeuteten menschlichen Bestimmung wie mit Gott selbst und dem Gesetz im Widerspruch. Als erbliches und leiblich fortgepflanztes Uebel gedacht ist sie die „schreckliche Verderbniß," welche außer dem Wesen selber nichts Gutes noch Gott Wohlgefälliges in der Natur zurückgelassen hat. Wir haben keine andere Natur empfangen als eine von Sünden ganz „durchgiftete," deren böse Neigungen verbleiben, auch wenn die ererbte Schuld von uns genommen ist. „Ich und Du wir haben alle Sünden der Welt in uns," nur durch Veranlassungen und Versuchungen werden sie in's Dasein gebracht. Auf schwachen Füßen stehen die Reste natürlicher Gotteserkenntniß und die etwanigen Leistungen bürgerlicher Ehrbarkeit.[1]) Spener sah keinen Grund, von diesen Bestimmungen Abzüge zu machen. An dem dogmatischen Begriff der Natur haftet einmal der Sinn der Erniedrigung und der Versunkenheit, sie drückt das Irdische im Abstand vom Himmel aus und kann nach ihrem gegenwärtigen Zustande nicht mehr durch bloße Mittel der Erhaltung und Vorsicht, sondern nur durch außerordentliche Thätigkeit Gottes d. h. Gnade über sich selbst erhoben und wiederhergestellt werden. Allein neben diese Ansicht

---

[1]) Glaubenslehre, S. 1107—9. 1117.

stellt sich sogleich eine andere. Die Natur bleibt immer was sie ist, der Inbegriff aller den Menschen wesentlich constituirenden geistigen und leiblichen Functionen; sie wird ihrer organischen Vollständigkeit durch die Sünde nicht beraubt, noch kann sie ihre innere Regsamkeit jemals völlig ablegen. Auch unter göttlichen Wirkungen verhält sie sich anders denn als ein „stillschweigender Klotz." Und dieses Zweite hat Spener ebenso bestimmt ausgesprochen. Wenn er Beispiele dafür anführt, daß die Apostel und andere Männer, die der h. Geist sich zu Werkzeugen ausersehen, dadurch ihrer Natur nicht entrückt worden seien, sondern ihre Eigenthümlichkeiten der Rede, des Temperaments und des Charakters bewahrt hätten: so will er etwas Hochwichtiges aussagen. Natur und Gnade obwohl ethisch entgegengesetzt, sollen doch als Lebenspotenzen wieder auf einander bezogen werden, denn sie verdrängen sich nicht, sondern geben sich gegenseitig Raum.[1]) Es ist etwas Natürliches und Naturgemäßes in der Gnade, welche sich allen Bildungsformen des menschlichen Lebens anschmiegt, um sie für sich zu gewinnen, und etwas Gnadenartiges in der Natur, sofern sie der Gnade nach allen Richtungen Eingang verstattet und durch ihre eigne Mannigfaltigkeit deren Erscheinungsreichthum erhöht und entwickelt.[2]) Dasselbe haben gewiß andere protestantische Theologen vor ihm gedacht und gesagt. Aber es war nicht die gewöhnliche Vorstellung, denn nach dieser erscheint es mehr als eine Herablassung und Nachgiebigkeit des göttlichen Geistes, wenn derselbe dem Menschen verstattet, seiner persönlichen Art und Eigenheit treu zu bleiben, oder wenn die biblischen Schriftsteller an der Ausprägung ihrer geistigen Individualität nicht gehindert worden sind. Spener sieht vielmehr die göttliche Ordnung darin

---

[1]) Von der Natur und Gnade, herausgeg. von Pritius, S. 3. 4. „Nächstdem ist ferner zu merken, daß in der Frage, ob Etwas aus der Natur oder aus der Gnade sei, der Gegensatz der beiden nicht so absolute und bloß dahin genommen werde, daß bei der Gnade nichts von der Natur wäre, bliebe und in dem Würken dero Kräfte gebraucht würden; und also alle die menschlichen Kräfte sich nicht anders in den göttlichen Wirkungen hielten als ein stilliegender Klotz. Welches falsch ist und von unserer Kirche billig verworfen wird."

[2]) Vgl. die schöne Stelle: Von der Natur und Gnade, S. 8—10.

erfüllt; die Gnade muß innerhalb der Natur eingebürgert und wohnhaft werden und ihren Empfängern ein erneutes aber gleichfalls dem Naturcharakter anzubildendes Dasein verleihen. Den Rechten der Offenbarung geschieht dadurch kein Abbruch, weil jederzeit das Zuständliche wieder hervorgehoben wird, welches als sündhaft und verderblich von jener durchaus verdrängt und aufgehoben werden soll. Welt und Gnade bilden einen absoluten Gegensatz, und wo diese einkehrt, muß jene weichen; Natur und Gnade dagegen nur einen relativen, der sich bis zu gegenseitiger Befreundung ausgleichen soll. Wir dürfen also diesen Charakterzug dahin aussprechen, daß Spener das letztere Verhältniß zu mildern Anstalt machte, weil seine ganze Frömmigkeit auf eine freiere Anerkennung aller geistigen Schöpfungsgestalten und Naturwege, zu denen ja auch die Berechtigung des Persönlichen und Subjectiven gehört, hindrängte, daß er dafür aber den anderen Gegensatz, den des Weltlichen und Göttlichen, nach biblischem Vorbild desto stärker und unverhüllter gelten ließ. Mit der kirchlichen Richtung verhielt es sich gerade umgekehrt. Sie verdammte die Natur, näherte sich aber der Welt und vermied den feindlichen Conflict mit ihr.

Größere Schwierigkeit bereitet uns nun das zweite Stück dieser Untersuchung, die Lehre vom Glauben, der Rechtfertigung und Heiligung und dem, was unmittelbar mit ihr zusammenhängt. Wenn irgendwo so muß sich Speners Denkart an dieser Stelle vollständig vor unsern Augen enthüllen. Hier sehen wir ihn im vollen Streite des Geistes wider den Buchstaben, kirchlich entschieden und doch in einer persönlichen Zuversicht und Freiheit, die über die Macht der Ueberlieferung erhebt, gebunden an die wichtigsten Bestimmungen des Dogma's und doch in tiefster Unzufriedenheit über dessen entseelte Hülle. Den Mittelpunkt des kirchlichen Lehrbegriffs macht er gern zum Ausgang seiner Vorhaltungen, um an ihm darzuthun, daß die Menschen, statt sich vom christlichen Wesen emporziehn zu lassen, dieses vielmehr zu sich herabgedrückt und entgöttlicht haben. Daher hat seine Gegenrede den Sinn, als wollte er sagen: Es ist wohl richtig, was ihr behauptet und ver-

ständig zu erklären wißt, aber in eurem Munde wird es ungenügend und kraftlos. Oder dies auf das erwähnte Thema angewendet: Vom Glauben wird genug gepredigt und doch wieder nicht genug, da Viele nur ein menschliches Gedankending, ja ein „Gespenst“ ohne Wesen aus ihm gemacht haben, von welchem wahrlich nicht gesagt werden kann, daß es uns für sich allein vor Gott rechtfertige. Von jener otiosa notitia, gegen welche die Reformatoren eiferten, dürft Ihr Euch und Euren Standpunkt nicht freisprechen. Um aber zu verdeutlichen, was dieser Name in sich trage und was ihn allein vor Entleerung bewahren könne, mußte auf das dogmatische Verhältniß eingegangen werden. Zahlreiche Erklärungen bestätigten die kirchliche Lehre als die einzig biblische. Der Mensch wird ohne alles eigne Verdienst durch Christi Gerechtigkeit Gott wohlgefällig, d. h. es wird ihm die letztere, nämlich nicht jene immanente, welche der Sohn Gottes bei seiner persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mitgetheilt hat, sondern die des leidenden und thätigen Gehorsams, — durch den Glauben gnadenvoll zuerkannt. Nicht eigenes Verdienst sondern fremdes und außer ihm gegebenes, nicht Schätzung der eigenen Tugend sondern der ihm aus Gnaden imputirten läßt ihn vor Gott Anerkennung finden.[1]) Fragt man weiter, warum dies? so ist zu antworten: nicht darum weil in uns mit dem Glauben noch nichts Gerechtes vorhanden wäre, sondern weil dieses Gerechte theils dem Princip nach nicht uns selber gehört und nur durch göttliche Wirkung in uns erzeugt, theils noch zu unvollkommen ist, um uns vor dem göttlichen Tribunal zu statten zu kommen, so daß der Grund der Freisprechung immer nur auf der Thatsache des Gehorsams Christi und auf der gnädigen Uebertragung Gottes beruhen muß.[2]) Spener meint es gewiß aufrichtig, wenn er

---

[1]) Vgl. Bedenken IV, S. 481.

[2]) Consil. lat. I, p. 129. 30. Non quod nulla in nobis sit et efficiatur justitia, hoc enim ipsimet contendimus, sed quod illa justitia in nobis effecta, utpote nec nostra ratione sui principii — nec perfecta, cum profectu adhuc quotidiano egeat, non illud sit, quod coram divino tribunali justitiam plenam exigente nos justos reddit, sive nobis remissionem peccatorum et

die objective Realität der Justification als eines richterlichen Actes anerkannt. Aber es war ihm doch klar geworden, wie äußerlich und kaltverständig dieselbe gefaßt zu werden pflegte, ohne den ganzen Inhalt der mit ihr gegebenen Veränderung zum Bewußtsein zu bringen. Er will den Stand der Gerechtfertigten nicht denken, ohne dasjenige Gerechtsein, welches das göttliche Urtheil anticipirt, wenigstens den nothwendigen Anfängen nach in sie eintreten zu lassen, und diese letztere Qualification wird dadurch ihm noch nicht entbehrlich, daß sie für sich allein auf die Genehmhaltung Gottes nicht entscheidend einwirkt. Indem er also Beides zugleich im Auge behält, die objective Selbständigkeit der Rechtfertigung und die subjective Beziehung, welche wir zu ihr durch Empfang der Gerechtigkeit Christi haben und die uns dem eröffneten Gnadenverhältniß innerlich annähert und verähnlicht: braucht er nicht so ängstlich zwischen einer justitia imputata und einer justitia donata zu spalten; er kann im Verlauf der Rede zuweilen diese für jene setzen, und er erlaubt sich den Ausspruch, daß der Mensch durch fremde und durch eigene Gerechtigkeit die Justification empfange, jenes weil sie von einem Andern erworben, dieses weil sie ihm geschenkt sei.[1]) Gott also kann sich nicht allein declarirend, er muß sich zugleich gebend und einflößend verhalten, so wie für den Sünder Nichts geschieht, was nicht zugleich in ihm erfolgen und wahr werden müßte. Der Gerechtfertigte ist dem Keime nach auch der Gerechte, obgleich ohne alles eigene Verdienst. Spener gelangte also zu einem gewissen Osiandrismus,[2]) der zwar die

---

absolutionem impetrat, sive quod divina justitia intuetur, quando nos in gratiam recipit et peccata remittit, — sed gratia Dei et justitia Christi nos justificant, h. e. gratia Dei pro nobis suscipit satisfactionem Christi tanquam pro nobis praestitam et eam nobis imputat, ut tantundem pro nobis valeat, ac si eam ipsi praestitissemus.

[1]) Bedenken I, S. 118. 19. 184. III, 122. 181. 82.

[2]) Wie sich Spener gegen diesen Vorwurf vertheidigt, s. Bedenken, III, S. 274. Wo habe ich mein Lebtag an diesen (d. h. den kirchlichen) Propositionen Mangel gehabt: Sola fide justificamur, sola fides meritum Christi apprehendit, justificatio proprie solummodo fit per imputationem meriti Christi et nonimputationem peccatorum!

Imputationslehre nicht antasten, aber ihr ergänzend zur Seite treten sollte, und den er ohne Schwierigkeit mit Luthers eigenem Vorgang hätte belegen können.[1] Die Motive, die ihn dahin führten, erhellen schon aus dem Vorigen; die Stellung, die er auf diese Weise gewann, war zu wichtig, um nicht auf die ganze anliegende Begriffsverknüpfung einzuwirken, wie sich aus den folgenden Seitenbetrachtungen ergeben wird.

Zunächst sah er sich in den Stand gesetzt, die Idee des Glaubens so umfassend auszusprechen und so sehr mit religiösem Inhalt zu erfüllen, als er wünschte. Die magern Definitionen, so correct sie lauten mögen, geben doch keine Bürgschaft, ob der Erklärende mehr als eine menschliche „Persuasion," ein Schema oder philosophisches Motiv im Sinne habe. Auch das ist eine Verdünnung, wenn man am Glauben nur die operative Seite, das Vehikel der auf den Menschen herabzuziehenden göttlichen Gnade geltend macht, ohne nach seiner inneren Eigenschaft und Wirkungskraft zu fragen. Nein, ein Glaube, der nicht nach Innen schlägt noch den Anfang macht, den Menschen, der sich des göttlichen Erbarmens getrösten will, sofort umzustimmen und zu bessern, der hätte Nichts von zeugender Kraft, wäre nicht die „Seele des Christenthums,"[2] nicht vom h. Geist versiegelt, nicht das himmlische Licht, das zündend in den unbußfertigen Herzen aufgeht, nicht Wurzel und Ursach des heiligen Wandels und nicht die Quelle, aus der alles Gute durch den „Lebenssaft, den er aus Christus

[1]) Vgl. Gieseler, K. G. III, Abth. 2. S. 270.

[2]) Bedenken, III, S. 249. Consil. lat. I, p. 125. Et hic demum verus ille atque internus Christianismus est, qui fide viva a spiritu vitae ex verbo vitae in corde hominis, hoc diligenter legentis audientis meditantis excitata et charitate, huius primo fructu et totius deinceps vitae rectrice constat, non vero in aliqua vel humana et fastuosa eruditione vel nudo opere operato, quod tot millium abominabile idolum est in omnibus paene, qui christianum nomen profitentur, coetibus. Hic Christianismus internam habet sanctitatem et imputatae justitiae Christi et habitualis illius, quae jugi cordis nostri emendatione et renovatione spiritus s. in nobis gratioso opere constat plurimum distans ab illis spectris, quae nonnulli fidei salvificae natura atque ideo doctrinae nostrae evangelicae vero sensu non agnitis sibi fingunt.

und dem h. Geist ziehet, hervorgetrieben wird." Eben weil die evangelische Lehre sich von jeder Pelagianischen Täuschung frei weiß und weit entfernt ist, etwas Selbsterworbenes oder Selbsterdachtes für Glauben auszugeben, muß sie der göttlichen Natur desselben auch ganz vertrauen und seine allseitige Fruchtbarkeit anerkennen. In dieser seiner Ganzheit ist er nicht Wissen und Vertrauen allein, sondern Licht und schöpferische Kraft, er ist das christliche Lebensprincip und, wie wir hinzusetzen, die werdende Gerechtigkeit selbst.[1])

Aehnliche Wahrnehmungen ergeben sich, wenn zweitens Wiedergeburt, Erneuerung, Rechtfertigung, Heiligung mit einander verknüpft oder verglichen werden. In der Bestimmung der Reihenfolge bleibt Spener sich nicht immer gleich, vermeidet sogar die strenge Beobachtung des systematischen Begriffscyklus, welchen er mit der freien biblischen Sprache wenig im Einklang findet. Zuweilen wird Wiedergeburt im weiteren Sinne genommen von dem ganzen Umfang des umwandelnden Processes, der dann in die drei Stücke: Entzündung des Glaubens in der Seele des Bußfertigen, Rechtfertigung und göttliche Kindschaft, Schöpfung des neuen Menschen oder Erneuerung zerfällt.[2]) Anderwärts werden nur die nächst verbundenen Glieder zusammengestellt: Wiedergeburt im engeren Sinn und Erneuerung, und dann wieder Rechtfertigung und Heiligung. Abermals ziehen die Dogmatiker zu scharfe Grenzen und lösen die niedere Stufe von der höheren ab, statt sie organisch in diese hinüberzuleiten. Sollte also, bemerkt Spener, unter der Wiedergeburt, die doch den Glauben schon in sich trägt, nichts weiter als Aufnahme in die Kindschaft verstanden werden, sollte sie nur eine Aenderung des Standes nicht der Natur und Beschaffenheit ausdrücken: so wäre sie damit widerrechtlich entleert. Der Name schon macht sie zur Herstellung eines neuen Daseins, und diese Regeneration geht dem, was dann Re-

---

[1]) Ueber das Verhältniß von Glauben und Buße siehe Glaubenslehre S. 980 ff.

[2]) Glaubenslehre, S. 708.

novation heißt, in der Weise voran, wie die Schöpfung der Erhaltung.[1]) Auch praktisch genommen muß die Regeneration denjenigen Umschwung bezeichnen, der, wo er überhaupt eintritt, zwar nicht Schwachheiten und Fehlgriffe, wohl aber die Herrschaft der Sünde ausschließt.[2]) Auf der möglichsten Vertiefung dieser Idee mußte unser Theologe um so mehr bestehen, da er, wie wir gesehen, den Empfang der Wiedergeburt zur Bedingung aller wahren christlichen Erkenntniß und Lehrfähigkeit erhoben hatte. Von der Rechtfertigung aber bestätigt er in diesem Zusammenhang das oben Gesagte. Eigentlich ist es allerdings ein Verhältnißbegriff, aber ein solcher, der das angenommene Verhältniß zugleich als ein in der Ausführung begriffenes hinstellt. Daher hat die Rechtfertigung in der Heiligung ihre unauflöslich verbundene Schwester und muß, soll sie nicht zur werthlosen Einbildung werden, im Subject die Heiligkeit schon gegründet haben, die in der andern Stufe dann entwickelt an's Licht treten soll.[3]) Wollen wir endlich noch den Namen Erleuchtung hinzufügen: so werden auch diesem die höchsten Prädicate und die lebhaftesten Schilderungen gewidmet. Nur aus eigener Erfahrung wird sie erkannt, und zwar als ein Uebergehen der lauteren göttlichen Substanz in die menschliche, ein Ausfließen des himmlischen Lichts von seinem Urquell durch die geordneten Wege der Offenbarung, ein wundervolles Innewerden der Herrlichkeit des Christenberufs, ein Aufgehen des geistigen Verständnisses, das weit über menschliche Kenntnißnahme hinausgeht. Indem Spener sich reichlich in dieser Beschreibung ergeht, will er unseres Erachtens nicht bloß die besondere Kategorie der Illuminatio charakterisiren, sondern überhaupt das Erleuchtende, welches nothwendig zur Einführung des christlichen Wesens gehört und von den Theologen so leicht zur Verstandessache herabgesetzt wird, in seiner höchsten Bedeutung geltend machen. — Fassen wir diese einzelnen Bemerkungen zusammen:

[1]) Bedenken, IV, S. 116—18.

[2]) Ebendas. II, S. 801. III. S. 245.

[3]) Consil. lat. I, p. 130.

[4]) Evang. Glaubenslehre, S. 127 ff. Von der Gnadenerleuchtung.

so ergiebt sich ein allgemeiner Gedanke. Der Proceß der Erzeugung und Verwirklichung des christlichen Heils soll ein lebendiges Ganze sein. Die Dogmatiker haben gestückelt und geschieden, bis unwahre Trennungen aus den zarten Unterschiedsverhältnissen geworden sind; das gemeinsame Band des inneren Werdens und Wirkens haben sie verloren. Diesem Irrweg wird den Fingerzeigen der h. Schrift gemäß durch eine dynamische Anschauung begegnet, welche in der früheren Stufe schon die Wahrheit der folgenden anerkennt. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß in solchen Aeußerungen wieder ein starkes Gefühl der Unzulänglichkeit dogmatischer Distinctionen mitspricht.

Gehen wir drittens auf das Verhältniß des Gläubigen zu Christus über. Eine Frömmigkeit wie Speners kann nicht Ruhe finden, wenn sie nicht die concreteste Gemeinschaft der christlichen Seele mit ihrem Heiland sichergestellt sieht; ausgezeichnete Bibelstellen kamen ihm in diesem Drange entgegen. Christus muß dem Glauben zuerst gegenständlich sein, das fordert die historische Natur der Offenbarung, aber er ist es nur, um dann in denen, die ihn erkannt, zu wohnen und zu wirken. Spener hatte in einer zu Frankfurt gehaltenen Predigt von Luthers bekanntem Ausspruch: Ich bin Christus, Gebrauch gemacht, zunächst um eine hierauf bezügliche päpstliche Verläumbung zurückzuweisen.[1]) Die Gegner fanden die Wiederaufnahme einer solchen Paradoxie verrätherisch und anstößig, Spener verantwortete sich mehrmals und blieb dabei, daß sich auch ein zuläßiger Sinn mit derselben verbinden lasse.[2]) Der nächste Bezug war der auf den Act der Genugthuung und Stellvertretung. Christus wird nach Luthers kühnem Worte selbst zum Sünder, ja zum größten Sünder; so vollständig ist sein Eingehen in den Stand der Schuldigen und so eng verbunden mit den Menschen, für die er gelitten, tritt er gleichsam im Gewande ihrer Sündhaftigkeit vor Gott hin, daß es einer

---

[1]) Luth. Comment. in epist. ad Gal. II, 20.

[2]) Spener, Erklärung des Verstandes der von Luthero gebrauchten Worte: Ich bin Christus rc. 1692.

Uebertragung oder förmlichen Abnahme der Schuld kaum bedarf, sondern das göttliche Urtheil die Stellvertretung wie ein wirklich Geschehenes anzuerkennen genöthigt wird. In gleicher Identificirung soll nun auch der Sünder sich an die Stelle des Gerechten versetzen und für Christus ausgeben dürfen, dessen Selbst er in sich vorfindet, dessen heiliges Sein statt des eigenen unheiligen Gott in ihm ansehen will. Ist dies nun mehr als eine paradoxe Sprechweise? Für Spener gewiß,[1]) denn erst durch die Unmittelbarkeit dieser Wechselbeziehung zwischen Christus und den Sündern verliert das Dogma von der Rechtfertigung jeden Schein einer künstlichen Abwägung, und der Gnadenact wird der Aehnlichkeit mit einem gewöhnlichen menschlichen Rechtsverfahren entrückt. Soll es wirklich dahin kommen, daß Christus unsere Gerechtigkeit wird: so müssen wir sie auch als solche erfahren und in uns tragen, und der Abstand zwischen ihm und uns kann nur gesetzt sein, um sofort durch die tiefste und wundervollste Gemeinschaft aufgehoben zu werden. Aus dem für uns erschienenen und gestorbenen Christus wird der in uns lebendige, durch dessen Einwohnung wir zum vollen Genuß des Evangeliums und seiner Segnungen gelangen. „Nicht nur Christi Kraft und Geist, sondern Christus selbst vereinigt sich wahrhaftig mit den Gläubigen, daß sie seine Glieder so wahrhaftig sind, als er ihr Haupt ist, ob sie wohl nicht eine Person, jedoch ein geistlicher Leib zusammen werden.“ Und dennoch „bleibet zwischen Gott und der Creatur oder den gläubigen Menschen ein unendlicher Unterschied, daß Beider Wesen

[1]) Consil. lat. p. 141. Porro explicavi illam φράσιν non tantum de unione mystica, sed inprimis de imputationis mysterio, in quo sicuti Christus factus est peccatum et peccator loco nostri, atque ita, ut B. Lutherus dicit, coram divino judicio Christus fuit hic peccator i. e. ejus loco judicium subiit, ita nos vicissim reddimur ille justus, qui justitia sua divinae legi satisfecit. Paucis rem ipsam, nimirum quod justitia Christi ipsa, non vero ejus fructus aliquis et operatio, sit nostra justitia et coram Dei tribunali nos salvet, tum quod unio mystica sit arctissima atque faciat, ut quae nos patimur certo modo sibiappropriet Christus, quae agimus, in nobis operetur, — semper tuebor quoad vivam, cum in ea argumentum totius evangelii consistat et fons sit omnium solatiorum.

nicht Ein Wesen sind und doch auf's Allergenaueste mit einander vereiniget."[1]) In solchen Stellen scheidet Spener nicht vom Lutherischen Standpunkt, aber er vertieft sich in denselben an einer Stelle, welche die Lehre nur mit kalter Definition bezeichnet hatte, und an der mit einseitiger Vorliebe zu haften, den Argwohn mystischer Uebertreibung weckte.

Nicht minder wichtig ist das Vierte, worauf uns der Zusammenhang führt, nämlich die richtige Anknüpfung der guten Werke an den Glauben. Abermals soll dem Dogma sein Recht widerfahren; nicht mit der Sache, sondern mit ihren gewöhnlichen Erklärungen will Spener rechten. Menschliche Werkthätigkeit, auch wo sie schon im christlichen Geiste geübt wird, ist jederzeit unvollkommen, am Wenigsten kann sie als Mitursache des Heils in Rechnung kommen. Calixt und Hornejus drücken sich in der Proposition: quod bona opera necessaria sint ad salutem, nicht rigoristisch genug aus, indem sie den Mißverstand, als ob die Werke zur Erlangung der Gnade nothwendig beisteuern müssen, wenigstens zulassen.[2]) Aber wenn die Katholiken, die mit eigenem Zuthun und mit „Reputation" selig werden wollen, Rechtfertigung und Heiligung fälschlich vermischt haben: so ist die Trennung beider „der schändliche und gefährliche Mißbrauch der sichern Leute," die in der Meinung die eine zu haben, mit der andern es leicht nehmen, und die kein wahres Trachten nach der Rechtfertigung kennen, welches sie ja schon zur Unterdrückung des sündhaften Willens nöthigen müßte.[3]) Alle Welt will aus dem Glauben allein selig werden, nebenbei aber die Freiheit behalten, nach dem Fleische zu leben.[4]) Es kann nicht gleichgültig sein, daß Christus so oft von den Früchten und Werken redet, ohne zu gestatten, daß wir uns derselben rühmen; ebenso wenn Jemand mehr

---

[1]) Bedenken, III, S. 302. 303. IV, 49.

[2]) Bedenken, III, S. 277.

[3]) Evang. Glaubenslehre, S. 1041—1050.

[4]) Bedenken, III, S. 356—59. Glaubenslehre, S. 182. „Der Herr giebt [das] rechte himmlische Licht nicht in das Verständniß, wo man das Licht der Heiligkeit nicht in seine Seele verlangt."

Worte macht vom gottseligen Leben als vom Glauben: so kann er ohne alle Unterschätzung desselben gerade durch die herrschende Unkenntniß über dessen Wesen und Fruchtbarkeit dazu bewogen sein. Soweit ist Alles aus dem Vorigen klar. Nur der werkthätige Glaube ist wahrhaft, und diese Fruchtbarkeit muß ihm von Natur einwohnen, statt nur wie ein Accessit hinterher zu folgen. Woran soll also das Vorhandensein des wahren Glaubens erkannt werden? Nicht aus apriorischen Merkmalen, nicht aus dem unmittelbaren Zeugniß des Bewußtseins (fidei sensus internus), denn wie oft läßt es uns in Zeiten der Anfechtung im Stich und erleidet sogar bei den Frommsten eine merkliche „Eklipsis," während es die Unfrommen durch eiteln Selbstbetrug in sich hervorbringen! — sondern wir haben die Kennzeichen a posteriori zu nehmen und auf die Früchte zu sehen, ob das Herz von Sünden gereinigt werde, den Willen Gottes befolgen und die Welt überwinden lerne. Also erst der Rückschluß aus der thatsächlichen Wirklichkeit soll die Wahrheit des christlichen Glaubensstandes im Subject sicherstellen.[1]) Diese Erklärung Speners ist sehr bemerkenswerth, scheint aber doch seinem kirchlichen Standpunkte zu widersprechen. Der Glaube besteht ja eben in jener alleinigen Hingebung an die Gnade ohne Rücksicht auf etwanige Beweise der Besserung. Er kommt unmittelbar zu Stande und wird seiner selbst inne eben durch jenen, wie Spener sagt, apriorischen sensus internus, und doch soll er diesem nicht trauen, ehe nicht thätliche Anzeichen und Fortschritte bemerkbar werden. Der Glaube muß also in der einen Richtung vergessen, was er in der andern, um sich von trüglichen Vorstellungen zu unterscheiden, nothwendig in Anschlag bringen soll. Wird nicht die Sicherheit, die er aus

[1]) Bedenken, III, S. 136. Consil. latin. I, p. 32. Ad sensum fidei internum provocare res ambigua est. Quoties enim eo destituentur qui fide valent maxime, et in ipsa sua imbecillitate, cum se tentati fide vacuos vociferentur, robore coelesti conservantur, ut etiam vincant! Si jam ex sensu judicium, desperabunt aut desperare jubebuntur ac morti adjudicabuntur, qui vivebant ac vivere debebant. — — Cum ergo a priori, ut loquuntur, ea discernere nequeamus, a posteriori cognitio nostra capienda est, videlicet a fructibus arboris indoles agnoscenda.

sich selbst und aus der Zusage seiner Sufficienz und Selbständigkeit schöpft, dadurch beeinträchtigt, daß seine Wahrheit wieder von empirischen Beweismitteln abhängig gemacht wird? Der Widerspruch ist klar und wäre unlösbar, wenn wir es mit einem steifen Dogmatiker und nicht mit Spener zu thun hätten. Dieser aber ging von einer allgemeineren Anschauung aus. Er leugnete nicht, daß es Momente des Ergriffenseins vom Geist und Glauben gebe und geben müsse, die ihre Gewißheit in sich selbst tragen: allein der Mensch ist zu schwach, um auf diese allein zu bauen. Will er von dem erlangten Heilsstande vollständig überzeugt sein: so muß er Acht haben, ob sich derselbe auch als thätiges Lebensprincip dauernd in ihm bemerklich macht. Von den praktischen Früchten und Beweisen wird nicht das erste Anzeichen, wohl aber die nothwendige Versicherung der Wahrheit des Glaubensbewußtseins erwartet. Daher zeigt sich wieder das nämliche Bestreben, ein Ganzes zu setzen an die Stelle der mechanisch an einander gefugten Stücke, dieses Ganze des christlichen Wesens aber nach den höchsten Zweckbegriffen der Heiligung und Beseligung zu messen. Uebrigens verdient nur bemerkt zu werden, daß Spener mit der reformirten Ansicht zusammentrifft, indem er das Thun und Wirken zum Erkennungszeichen des wahren Glaubens macht.[1])

Diese einzelnen Punkte betrafen die Hauptidee des Glaubens und die mit derselben zusammenhängende Heilsordnung. Nunmehr bleibt uns nur noch der dritte Hauptpunkt, die Beschreibung des christlichen Lebens übrig. Christlich leben kann nach dem Obigen nur heißen, aus der Wiedergeburt sein neues Dasein dergestalt entfalten, daß alle natürlichen Kräfte in den Dienst der erleuchtenden und heiligenden Gnade gestellt werden. Das Formale des geistlichen Lebens ist nicht Christus, nicht der Glaube noch die Gnade, sondern die ganze Art und Bewegung des im Menschen wiederhergestellten göttlichen Bildes.[2]) Das Durchbrun-

[1]) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des Luth. u. ref. Lehrbegriffs, I, S. 40ff.

[2]) Bedenken, I, S. 192.

gensein von dem neuen Princip, wenn auch mit Einem Mal entschieden, wird doch erst allmählich offenbar. Die Gläubigen sollen sich nach Spener dabei nicht unbewußt verhalten; sie sollen aufmerken auf sich selbst und was ihnen als Erleuchtung aus der h. Schrift zugeführt wird, als Erfahrung in sich verfolgen und niederlegen, damit sie „die Dinge," soweit sie überhaupt subjectiv empfunden werden können, „bei sich gewahr werden," was ihnen um so mehr gelingen wird, je größere „Empfindlichkeit" für die inneren Zeugnisse der Kindschaft sie sich erworben haben.[1]) Der Proceß des Sicheinlebens in den Gnadencharakter erfolgt vor den Augen der inneren Erfahrung; der „Unterschied der Werke" ergiebt sich aus gewissen Merkmalen, wenn beachtet wird, ob irgend ein Thun von den Banden natürlicher Neigung abgelöst erscheint, ob es mit der Erwägung des göttlichen Willens bestehen kann, ob es als starker Trieb unmittelbar hervortritt, ob es vor einer scheinbaren Unmöglichkeit zurückweicht oder nicht.[2]) Denn Nichts ist verderblicher als die Entschuldigung des eigenen Unvermögens oder der allzugroßen Schwierigkeit des heiligen Wandels, und mit dieser Ausrede würden wir noch hinter dem, was Heiden und Ketzer geleistet, zurückstehen.[3]) Und ebenso wäre Nichts vermessener, als Schranken der göttlichen Kraft Christi und seines Geistes zu setzen, bis wieweit dieselbe insgemein bei den Gläubigen sich erstrecken werde und könne, oder welche geringere oder höhere Stufe sie dem Einzelnen bestimmt habe. Es ist dafür gesorgt, daß das Höchste unerreicht bleibt und selbst in den Besten noch Regungen des Bösen und demüthigende Mahnungen an die eigne Schwachheit übrig sein werden. Nicht denjenigen Gipfel der Vollendung, wo die Erbsünde entwurzelt ist, werden wir in diesem Leben als erreichbar ansehen dürfen. Wohl aber haben die Wiedergeborenen sich zu sagen, daß es ihre Sache sei, die niederen Stufen hinter sich zu lassen und den zunächst unterhalb der Vollkommenheit befind-

---

[1]) Glaubenslehre, S. 172, von der Gnadenerleuchtung.
[2]) Von der Natur und Gnade, S. 15ff.
[3]) Glaubenslehre, S. 1072.

lichen Grad der Heiligung entweder wirklich oder doch annäherungsweise darzustellen. Nicht zum Sternen-Kreise, aber gleichsam zum Kreis des Saturn sollen wir trachten in der Erneuerung empor zu kommen. Auch redet die Schrift selber von einer christlichen Tüchtigkeit, welche weder bloß gesetzlicher noch lediglich evangelischer Art ist, aber beide Richtungen verbindet, weil sie einer wahren und heiligen Werkthätigkeit mit aller Anstrengung nachzustreben gebietet, dieser aber doch kein menschliches Verdienst noch einen Anspruch auf Makellosigkeit zuerkennt. Damit ist der Weg zunehmender Erneuerung und Heiligung bezeichnet.[1] Das Gebet aber setzt nicht allein die geistlichen Gaben voraus, sondern bleibt auch eines der vorzüglichsten Mittel sie zuzuführen und zu steigern.[2]

Auf diese Weise wird der Fromme zum Beobachter und kundigen Pfleger seiner selbst durch Erkenntniß der inneren Bedingung und Fortschritte des geistlichen Wachsthums. Allein mit dieser subjectiven Semiotik begnügte sich Spener nicht. Zu gewaltig beherrschte ihn der Gegensatz des Göttlichen und der Welt, als daß er nicht seine Tugend auch äußerlich umschreiben und an materielle Kriterien hätte heften müssen. Ausgehend von der ganz richtigen Bemerkung, daß das Gewissen der Mehrheit unter der Herrschaft der jedesmaligen Sitten oder Unsitten zu stehen pflege und daher nicht selten über die moralische Erlaubtheit einzelner Handlungen alles Urtheil verliere,[3] will er durch scharfe Verbote allen Verband mit der lasterhaften Weltlichkeit abbrechen. Wie gern hängt sich ein weites Gewissen, um sündhafte Neigungen zu entschuldigen, an die weitschichtige Kategorie der „Adiaphora oder Mitteldinge." Es ist Zeit, diese Larheiten aus den Schranken des christlichen Wandels herauszuweisen. Die Trunkenheit, sagt er, sei so schlimm wie die Abgötterei und Hurerei, mit denen sie 1. Kor. 6, 10 verbunden wird; von dem rechten Christen for-

[1]) Gründliche Vertheidigung seiner Unschuld gegen Alberti, Starg. 1696. S. 13. Duplica gegen Alberti, Frankf. 1696. S. 9ff.

[2]) Glaubeuslehre, S. 598 ff. Bedenken, III, S. 893. 946. IV, S. 676ff.

[3]) Glaubenslehre, S. 1117.

dert er, daß er nicht allein rohe Scherze, frivole und üppige Vergnügungen und Prunksucht fliehe, sondern auch Tanz und Spiel, unnütze Reisen, Injurienklagen, Processe und ähnliche Dinge, die ihn nur der Welt gleichstellen würden, vermeide.[1]) Unstreitig ist dies eine gefährliche Stelle in Speners Theologie; denn hier fehlt die von Innen heraus entwickelnde Methode. Statt fortzufahren auf dem eingeschlagenen Wege und der Kraft der Heiligung zu vertrauen, daß sie auch als gereinigtes Gewissen der Unsitte entgegentreten werde, wird die Peripherie des christlichen Lebens mit gewissen Gesetzesvorschriften umstellt. Denn sehr geflissentlich und oft hebt Spener die genannten Verbote hervor, und die Zahl der Enthaltungen, an denen das christliche Leben erkannt werde, konnte in gleicher Richtung leicht vermehrt werden. Die verworfene Werkheiligkeit kehrt dann wenigstens im negativen Sinne zurück; der Theologe wird zum rigorosen Moralisten, oder vielmehr der Letztere kommt jenem zu Hülfe. Der Wiedergeborene, wie er im Vorigen dargestellt worden, ist nach Hinzunahme der asketischen Außenseite nicht mehr aus Einem Stück geschaffen und es steht dahin, welche Seite seines Wesens er am Meisten ausbilden werde.

Aber auch in diesem Ausweichen nach dem gesetzlichen Standpunkte dürfen wir Speners tiefe Gesinnung nicht verkennen. Von Pharisäischer Eitelkeit war Keiner entfernter als er. Die tief eingerissene Lockerheit und Lasterhaftigkeit der Sitten forderte zu strengem Widerstande heraus. Auch leitete ihn nicht bloß ein abstract gefaßter oder von dem verderbten Zeitalter hergenommener Begriff der Welt, den er für den allein biblischen hielt, sondern zugleich wieder sein eigenes christliches Bewußtsein und der Anspruch, den er an das christliche Leben überhaupt machen zu müssen glaubte. Ihm war es nothwendig, zu dem heiligen Wandel der christlichen Frömmigkeit auch die Entsagung und Abwendung

[1]) Ebendas. S. 38 ff. u. oft. Vgl. Speners Gründliche Beantwortung einer mit Lästerungen angefüllten Schrift, S. 151. „Was eigentlich Mitteldinge sind, die mache ich Niemand schwer. Aber Manches wird mit Unrecht für Adiaphoron gehalten.“

zu rechnen und die Früchte der Wiedergeburt theilweise in die Abkehr von der Welt ja in den „Ekel an ihr" zu verlegen.[1]) Wir erwähnen damit einen der wichtigsten Züge in Speners Theologie. Ob und in welchem Sinne die christliche Religion ihren Bekennern einen Charakter des Leidens aufprägen müsse, war eine Frage, die den lehrhaften Protestantismus bisher wenig berührt hatte. Die Reformatoren ließen zwar auch diesen Gesichtspunkt nicht unbemerkt; in Melanthons Locis finden sich die Abschnitte De cruce et calamitate.[2]) Diese gingen zwar auch in die nachfolgenden Lehrbücher und selbst in Hutters Compendium über, blieben aber bei der systematischen Bearbeitung im Ganzen sehr vernachläßigt, und keine Ethik zog sie in tiefere Erwägung. Der regelrechte Dogmatismus warf alles Leiden und Thun auf Christum, und auf der subjectiven Seite ließ er den Glauben stehn, faßte denselben aber so eng, daß er sich als religiöse Qualität nicht regen konnte; und wenn auch in den Kapiteln der Heilsordnung sich Aeußerungen, die jenes Interesse verrathen, finden mögen: so blieben sie doch unergiebig für den Geist des Ganzen, und wir sind berechtigt, die Belebung alter und naheliegender Gedanken in diesem Zusammenhange als etwas Neues zu betrachten. Für Spener, dem in dieser Hinsicht Andreä, Arnd u. A. vorangingen, war die Idee der Verähnlichung mit Christus unentbehrlich. Auch in der Selbstverleugnung und leidenden Entsagung will er die Nachfolge Christi wiederfinden.[3]) Er muß es aussprechen, daß das Kreuz der Verfolgung, Heimsuchung und inneren Anfechtung sich nicht als bloße Strafe ansehen lasse, sondern es sei das dem christlichen Leben eigenthümliche Läuterungsmittel, welches die Hindernisse der Wiedergeburt hinwegräumt und die Leiden Christi verstehen lehrt.[4]) Auch Märtyrerleiden der Rechtschaffenen werden nicht fehlen, sie helfen zum Siege über sich selbst

[1]) Vgl. Glaubenslehre, S. 1095.

[2]) Vgl. oben Bd. I, S. 47.

[3]) Bedenken, III, S. 604.

[4]) Glaubenslehre, S. 545 ff. Von dem Kreuz der Christen. S. 1410. Bedenken, IV, S. 420. 21.

und die Welt.[1]) Und wenn der Anblick des Leidens Christi Traurigkeit erzeugt: so wird dasselbe doch nach eigener Erfahrung des Kreuzes mit anderen Augen angesehen, und die Betrübniß verwandelt sich in dauernde und unvertilgbare Freude, wie sie nur unter der Last des Kreuzes erstarkt.[2])

Die asketischen Vorschriften Speners erhalten in diesem Zusammenhang eine religiöse Bedeutung. Sie sollen die christliche Leidensfähigkeit und Selbstverleugnung fördern und müssen daher, so lange die Welt diesem Triebe widerstrebt, gegen weltliche Lust und Sorge gerichtet sein. Die Anwendung auf Einzelheiten blieb dem subjectiven Urtheil Speners überlassen. Aber wohin gelangt endlich der durch gottseliges Thun und Leiden geläuterte Christenmensch? Seine Gemüthsstimmung wird beschrieben als Gelassenheit der Seele,[3]) und zugleich als erhöhtes seliges Bewußtsein des herrlichen Christenstandes verbunden mit geistlicher Freude, der Vertilgerin weltlicher Begierde und natürlicher Schwermuth, mit zartem empfindlichem Wohlgeschmack an den himmlischen Gaben und mit innerem Frieden, welcher erhaben über Seelenangst und Unruhe an dem mit Gott geknüpften Bande, das jeden andern Gewinn und Verlust aufwiegt, sich genügen läßt.[4]) Dieselbe Stimmung wird zur Geduld, zum ungetrübten Stillehalten und Ausharren unter der Trübsal, sie bringt es zu einem Aufschwung der Seele, welcher der Himmelfahrt gleicht, weil der Sinn in der höheren Lebensregion heimisch und der irdische Wandel nach den höchsten göttlichen Zwecken vollständig geregelt wird. Ja

---

[1]) Glaubenslehre, S. 549. „Ist auch die Welt, d. i. diejenigen Menschen, die Gott nicht erkennen noch herzlich lieben und also seine Kinder nicht sind, ein Werkzeug Gottes in dem Kreuz, damit er die Seinigen angegriffen werden läßt.“

[2]) Glaubenslehre, S. 1410ff.

[3]) Bedenken, II, S. 765. 66. III, S. 643. „Daß damit sowohl die willige Unterwerfung unter Gottes Willen als die nicht resistentia oder so zu reden passivitas, daß wir in geistlichen Dingen nicht sowohl selbst wirken als den göttlichen Wirkungen nicht widerstreben, sondern dieselben bei uns kräftig sein lassen, mit Einem Wort ausgedrückt wird“ ꝛc.

[4]) Evangel. Lebenspflichten, S. 90ff.

es wird sich zuletzt eine Sehnsucht nach wirklicher Versetzung in den Himmel einstellen, zwar nicht um befreit zu werden von der irdischen Noth, wohl aber aus dem Gefühl des rechten Vaterlandes, in das wir je eher desto lieber übergehen sollen.[1])

Mit solcher Bezeichnung höchster „evangelischer Lebenspflichten" betritt Spener die Grenze der Mystik, der er sonst durchaus nicht angehören will. Denn er versinnlicht nicht nur das Geheimnißvolle, sondern unterscheidet gewisse Stufen des inneren Lebens und der Seelenreinigung. Zugleich nähert er sich dem Standpunkte derjenigen, welche in der Weltflucht und Weltentfremdung nicht bloß der Sünde wegen sondern an sich schon einen Fortschritt zur Vollendung erblicken. Indessen treten diese Neigungen in Speners übrigens so praktischer Gesinnung immer nur als leise Züge und leicht hingeworfene Zuthaten auf, die ihn in den Stand setzen, die reichliche mystische Literatur des Zeitalters unbefangen und mit dem Gefühl ihrer theilweisen Berechtigung zu beurtheilen.

V. Fortsetzung. Der Chiliasmus.

Schließlich noch einige Bemerkungen über das eschatologische Problem. Oben ist angedeutet, wie Speners Blicke in die Zukunft mit seiner allgemeinen religiös-kirchlichen Richtung zusammenhängen. Er verhielt sich wieder nicht exegetisch allein, nicht bloßes Schriftstudium noch etwa die Sympathie mit den Labadisten, mit Poiret und der Bourignon bewogen ihn, gewisse lange bei Seite geschobene Bibelstellen in's Auge zu fassen und für seine Aussichten in die Zukunft zu benutzen, sondern sein Urtheil über die Kirche und deren Gegenwart und einstige Bestimmung. Allerdings gilt dieses Motiv nicht für ihn allein, es bezeichnet vielmehr den allgemeinen Boden und die Stimmung, aus welcher damals alle bald hastig aufgegriffenen bald mit phantastischer Sinnlichkeit ausgemalten Erwartungen einer herannahenden Herrlichkeit

[1]) Evangel. Lebenspflichten, S. 451—57.

entsprangen. Spener verband auch diese Hoffnungen mit seinen sittlich-reformatorischen Grundgedanken. Die gegenwärtige Kirche sieht er verblendet und durch eingebildete Vollkommenheit über sich selbst getäuscht; erkennt sie ihre tieferen Gebrechen: so muß sie Vertrauen gewinnen zu den göttlichen Großthaten, die ihr dereinst neues Leben und herrlichen Zuwachs bringen werden, und wer ihr dient, kann sich nur durch dieselbe „Hoffnung besserer Zeiten" ermuthigt fühlen.[1]) Zwei große Ereignisse, beide von durchgreifender Wichtigkeit für die Vollendung des Gottesreiches, haben die biblische Verheißung für sich. Die allgemeine Bekehrung der Juden ist durch Röm. 11, 25. 26 (Deuter. 4, 30. 31. Hos. 3, 4. 5. 2. Chron. 15, 2. 4) verbürgt; die Kirchenväter, den einzigen Hieronymus ausgenommen, glaubten daran, und wenn auch Luther sich meist zweifelhaft äußert und sogar die Hoffnung einer in's Große gehenden Bekehrung Israels völlig abschneidet: so haben doch zahlreiche spätere Lehrer wie G. Major, Mylius, Aegid. Hunnius, Sal. Gesner, Tarnov, Varenius und selbst Calixt den Wortsinn der Paulinischen Stelle wieder zur Anerkennung gebracht.[2]) Das zweite wichtige Ereigniß, den künftigen und gänzlichen Fall Babels, verkündigt die Apokal. Cap. 18. Und wenn es feststeht, daß Babel nur Rom und das Papstthum bedeutet, wofür ebenfalls die evangelischen Theologen in großer Anzahl sich erklärt haben, wenn mit den Verlusten der Römischen Kirche durch die Reformation jener Fall noch nicht gemeint sein kann: so muß der Untergang des Papstthums, dieses Greuels vor Gottes Augen und Erzfeindes aller wahren Christenheit, von der Zukunft erwartet werden.[3]) Nun wäre es aber ungereimt, diese Katastrophe mit dem Weltende zusammenzudenken,[4]) und eine solche Weissagung hätte keinen Werth:

---

[1]) Spener, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten, Frankf. 1693.

[2]) Glaubenslehre, S. 44—48. Consil. lat. III, p. 107. 123. 130.

[3]) Consil. lat. III, p. 96 sqq.

[4]) Oder mit Dannhauer's Worten: Nihil mirum aut singulare, si Romana synagoga in novissimo die pessum eat, quo totus mundus in nihilum redibit. Spener, Ev. Glaubenslehre, S. 44.

zu rechnen und die Früchte der Wiedergeburt theilweise in die Abkehr von der Welt ja in den „Ekel an ihr" zu verlegen.[1]) Wir erwähnen damit einen der wichtigsten Züge in Speners Theologie. Ob und in welchem Sinne die christliche Religion ihren Bekennern einen Charakter des Leidens aufprägen müsse, war eine Frage, die den lehrhaften Protestantismus bisher wenig berührt hatte. Die Reformatoren ließen zwar auch diesen Gesichtspunkt nicht unbemerkt; in Melanthons Locis finden sich die Abschnitte De cruce et calamitate.[2]) Diese gingen zwar auch in die nachfolgenden Lehrbücher und selbst in Hutters Compendium über, blieben aber bei der systematischen Bearbeitung im Ganzen sehr vernachläßigt, und keine Ethik zog sie in tiefere Erwägung. Der regelrechte Dogmatismus warf alles Leiden und Thun auf Christum, und auf der subjectiven Seite ließ er den Glauben stehn, faßte denselben aber so eng, daß er sich als religiöse Qualität nicht regen konnte; und wenn auch in den Kapiteln der Heilsordnung sich Aeußerungen, die jenes Interesse verrathen, finden mögen: so blieben sie doch unergiebig für den Geist des Ganzen, und wir sind berechtigt, die Belebung alter und naheliegender Gedanken in diesem Zusammenhange als etwas Neues zu betrachten. Für Spener, dem in dieser Hinsicht Andreä, Arnd u. A. vorangingen, war die Idee der Verähnlichung mit Christus unentbehrlich. Auch in der Selbstverleugnung und leidenden Entsagung will er die Nachfolge Christi wiederfinden.[3]) Er muß es aussprechen, daß das Kreuz der Verfolgung, Heimsuchung und inneren Anfechtung sich nicht als bloße Strafe ansehen lasse, sondern es sei das dem christlichen Leben eigenthümliche Läuterungsmittel, welches die Hindernisse der Wiedergeburt hinwegräumt und die Leiden Christi verstehen lehrt.[4]) Auch Märtyrerleiden der Rechtschaffenen werden nicht fehlen, sie helfen zum Siege über sich selbst

[1]) Vgl. Glaubenslehre, S. 1095.

[2]) Vgl. oben Bd. I, S. 47.

[3]) Bedenken, III, S. 604.

[4]) Glaubenslehre, S. 545 ff. Von dem Kreuz der Christen. S. 1410. Bedenken, IV, S. 420. 21.



und die Welt.[1]) Und wenn der Anblick des Leidens Christi Traurigkeit erzeugt: so wird dasselbe doch nach eigener Erfahrung des Kreuzes mit anderen Augen angesehen, und die Betrübniß verwandelt sich in dauernde und unvertilgbare Freude, wie sie nur unter der Last des Kreuzes erstarkt.[2])

Die asketischen Vorschriften Speners erhalten in diesem Zusammenhang eine religiöse Bedeutung. Sie sollen die christliche Leidensfähigkeit und Selbstverleugnung fördern und müssen daher, so lange die Welt diesem Triebe widerstrebt, gegen weltliche Lust und Sorge gerichtet sein. Die Anwendung auf Einzelheiten blieb dem subjectiven Urtheil Speners überlassen. Aber wohin gelangt endlich der durch gottseliges Thun und Leiden geläuterte Christenmensch? Seine Gemüthsstimmung wird beschrieben als Gelassenheit der Seele,[3]) und zugleich als erhöhtes seliges Bewußtsein des herrlichen Christenstandes verbunden mit geistlicher Freude, der Vertilgerin weltlicher Begierde und natürlicher Schwermuth, mit zartem empfindlichem Wohlgeschmack an den himmlischen Gaben und mit innerem Frieden, welcher erhaben über Seelenangst und Unruhe an dem mit Gott geknüpften Bande, das jeden andern Gewinn und Verlust aufwiegt, sich genügen läßt.[4]) Dieselbe Stimmung wird zur Geduld, zum ungetrübten Stillehalten und Ausharren unter der Trübsal, sie bringt es zu einem Aufschwung der Seele, welcher der Himmelfahrt gleicht, weil der Sinn in der höheren Lebensregion heimisch und der irdische Wandel nach den höchsten göttlichen Zwecken vollständig geregelt wird. Ja

[1]) Glaubenslehre, S. 549. „Ist auch die Welt, d. i. diejenigen Menschen, die Gott nicht erkennen noch herzlich lieben und also seine Kinder nicht sind, ein Werkzeug Gottes in dem Kreuz, damit er die Seinigen angegriffen werden läßt.“

[2]) Glaubenslehre, S. 1410 ff.

[3]) Bedenken, II, S. 765. 66. III, S. 643. „Daß damit sowohl die willige Unterwerfung unter Gottes Willen als die nicht resistentia oder so zu reden passivitas, daß wir in geistlichen Dingen nicht sowohl selbst wirken als den göttlichen Wirkungen nicht widerstreben, sondern dieselben bei uns kräftig sein lassen, mit Einem Wort ausgedrückt wird“ ꝛc.

[4]) Evangel. Lebenspflichten, S. 90 ff.

Wenn nun Spener auch in dieser Angelegenheit seinen reinen und hohen Sinn bewahrte: so läßt sich doch nicht leugnen, daß er durch den apokalyptischen Zug, den er seinen reformatorischen Ideen beimischte, der Wirkung derselben unbeschreiblich geschadet hat, theils darum, weil die Kirche für die ihr verheißenen großartigen Erweiterungen damals kein Interesse hatte und sich vielmehr in ihrer Beschränkung gefiel, theils weil er damit ein an sich schwieriges Gebiet, dem er nicht gewachsen war, betrat. Eine unbefangene exegetische Beurtheilung der Sache ließ sich nicht erwarten, dazu fehlte die Reife auf beiden Seiten. Das kirchliche Urtheil war nun einmal gewohnt Alles zu klassificiren; nach früheren Erfahrungen war man darüber einig, in welche Rubrik diejenigen gehören, die den prophetischen Bildern der Zukunft auf ungewöhnliche Weise nachhängen. Spener gerieth in eine wenn auch noch so entfernte Verwandtschaft mit Solchen, auf welchen der kirchliche Bann schon ruhte oder bald ruhen sollte, und was ihm selbst als idealer Hintergrund der Hoffnung trostreich vorschwebte, wurde in anderen Köpfen zu einem Machwerk verstandesmäßiger Grübelei. Der Chiliasmus eines Petersen wurde ihm zur Last gelegt. Sein Bedenken über diesen vom Jahre 1662, durch spätere Aeußerungen bestätigt, ging dahin, daß er dessen Behauptungen durchaus nicht in allen Punkten in Schutz nehmen, daß er ihn mehr entschuldigen als vertheidigen wolle, da ihm Petersens Gottesfurcht und Redlichkeit hinlänglich bekannt sei: aber zu einer entschiedenen Lossagung entschloß er sich nicht, so wie er auch über die besonderen Offenbarungen, welche jener für sein tausendjähriges Reich citirt hatte, nicht abzusprechen wagte.[1]) Speners Stellung blieb also zweifelhaft, der kirchliche Standpunkt, sonst überall gegen ihn im Nachtheil, hatte hier wirklichen Grund zur Bedenklich-

[1]) Bedenken von den gerühmten Offenbarungen einer adlichen Fräulein, von D. Petersen rc. Frankf. 1662. Das spätere Urtheil s. in Bedenken, III, S. 902. „Ich gebe ihm das Zeugniß, wie ich aus Wahrheit und Liebe schuldig bin, berge aber nicht, daß ich Unterschiedliches anders gethan wünschte, ihn darüber mehr entschuldige als völlig vertheidige." Dagegen: Nachdenken über einige Bedenken von Petersens Prophezeyungen rc. 1692.

keit, und die Gegner hätten billiger sein müssen als sie waren, wenn sie nicht das Urtheil, das den Einen traf, auch auf den Andern hätten ausdehnen sollen.

Von Petersen [1]) ist noch nachzuholen, daß er allerdings mit Spener in Verbindung stand und ihn gegen die Wittenbergische Facultät vertheidigte; [2]) doch war er nicht lediglich bei ihm in die Schule gegangen und ein anderer Geist regierte ihn. Durch ihn wurde der Chiliasmus mit einer bis dahin unerhörten Genauigkeit und Ausführlichkeit abgehandelt, zum Dogma gestempelt und die Kirche, die ihn verwarf, des Abfalls von der Wahrheit bezüchtigt. Zu diesem Zweck setzte Petersen sich, z. B. in der Schrift gegen Sandhagen, zuerst mit denen auseinander, die das tausendjährige Reich entweder bereits als vergangen und etwa mit Constantin dem Großen eingetreten betrachteten, oder demselben nur eine geistige Erfüllung zuschreiben wollten. Sodann wurde ein beträchtlicher Stellenvorrath aus beiden Testamenten mit größter Willkür zusammengebracht und der Proceß der Zukunft nach Anleitung der Apokalypse und der Thessalonicherbriefe geordnet. Das sichtbare Reich Christi ist mit der siebenten Posaune Apok. 11, 15 verheißen. Nach geschehener Bindung des Drachen und nach Vertilgung der Feinde Gottes muß der Christ nochmals wiederkommen, damit seine Macht vor aller Welt kund werde (Apok. 20, 2). Indem dies geschieht, werden die Gläubigen offenbar; die Entschlafenen erstehen zuerst, dann werden die Lebenden verwandelt (1. Thessal. 4, 16. 17), Alle aber sollen zu Gerichte sitzen über das apokalyptische Thier und dann mit Christus tausend Jahre herr-

---

[1]) Geb. 1649 zu Osnabrück. Er studirte in Gießen und trat in Frankfurt mit Spener in Verbindung, wo er sich zugleich mit Böhme's, Frankenbergs und anderer Mystiker Schriften viel beschäftigte. Seit 1677 wurde er nach einander Professor in Rostock, Pastor in Hannover, Superintendent in Eutin und in Lüneburg. Das Consistorium zu Celle zog ihn wegen des Chiliasmus in Untersuchung und er verlor 1692 sein Amt, lebte aber noch in der Nähe von Magdeburg als Privatmann bis 1727. S. über ihn und seine Gattin Planck, Gesch. d. prot. Theol. S. 248.

[2]) Freudiges Zujauchzen der erwählten Fremblinge hin u. her über Speners Sieg wider die Wittenberger, 1695.

schen, worauf endlich das letzte Gericht und die allgemeine Auferstehung folgen wird. Das tausendjährige Reich ist der Hochzeittag des Lammes, welcher alle Theilnehmer zum Mitgenusse gleicher Freuden einladet, es stellt sich zwischen den Zustand der Jetztwelt und die dahinterliegende Ewigkeit. Auf die Ausdeutung und Berechnung desselben und seiner inneren Vorgänge verwendet Petersen mit Benutzung von Ezech. 38. 39 u. v. a. eine unsägliche über die Typik der Coccejaner weit hinausgehende Mühe. Alles soll exegetisch herausgebracht werden, aber freilich — „die Schrift ist geistlich, und wer prüfen will, muß aus demselben Geist der Wahrheit gezeugt sein," — ein Argument, das jede Kritik niederzuschlagen geeignet war.[1]) Den letzten Schritt that Petersen in einer späteren Schrift, indem er von der „Verneuerung des Himmels und der Erde" zu dem „Mysterium der Wiederbringung aller Dinge," zur Vernichtung alles Bösen und absoluten Herrschaft Gottes im ewigen Evangelium überging.[2]) Diese Andeutungen beweisen, daß Petersen die chiliastischen Ideen in ein selbständiges und nothwendiges Kirchendogma verarbeiten und nicht wie Spener nur als Träger christlicher Hoffnungen hinstellen wollte. Der Ton seiner Auseinandersetzungen verräth Aufrichtigkeit und Gemüthsruhe und unterscheidet sich vortheilhaft von der Eitelkeit und Leidenschaftlichkeit der Dippelschen Schriften.

Konrad Dippel[3]) oder Christianus Democritus, wie er sich

---

[1]) Die Hauptschriften sind: Der feste Grund des in der siebenten Posaune annoch zukünftigen Reiches Christi in einer Antwort auf die Sendschreiben Sandhagens, Frankf. 1692. 2. Thl. — Die Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi, welches in der siebenten Posaune noch zu erwarten ist, — dem Herrn J. Winkler in Hamburg entgegengesetzet, Magdeb. 1693. Th. 1. 2. — Erläuterung der Bekänntniß von dem künftigen herrlichen Reiche Jesu Christi, Frankf. 1695. — Oeffentliche Bezeugung für der ganzen evangelischen Kirchen &c. 1695. —

[2]) *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*, das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge &c. 1701. Vgl. Walch, Einleitung in d. Rel.-Strtgk. V, S. 962.

[3]) Geb. 1673 im Hessischen, gest. 1734 auf dem Witgensteinschen Schlosse Berleburg. Ueber seine Schicksale, Abenteuer und Schriften s. Herzogs Ency-

nennt, war unstreitig ein Mann von Talent, aber seltsam gespalten zwischen wilder Schwärmerei und nüchternem Scharfsinn, ein maaßloses Organ aller durch die Zeit gehenden Geistesregungen, so wie auch in seinen Schriften religiöse, philosophische, medicinische und naturwissenschaftliche Ansichten bunt durch einander laufen. Von Spener war er wirklich angeregt. Aber was dieser zur Erweichung der herrschenden kirchlichen Selbstgenugsamkeit gesagt und bezweckt, wurde in Dippel zum spottenden Haß gegen alles Kirchenregiment und jede dogmatische Bevormundung; und was jener im Interesse einer sittlichen Belebung des Glaubens gewollt, das gestaltete sich in dem andern Kopfe zu einem mystischen Moralismus, der zugleich in der Kritik des Dogma's auf Socinianische Lehren hinführte. Außer den ersten Streitschriften wider das „protestantische Papstthum," in denen die Beichte verworfen, die Genugthuungstheorie bestritten und neben dem geschriebenen Wort ein inneres und unmittelbar von Gott ausgehendes behauptet wird, erscheint merkwürdig seine Entwicklung über Natur und Sünde, Vernunft und Willensfreiheit. Dippels Lieblingsspruch lautet: wo Licht ist, da muß auch Recht sein, es kommt nur darauf an, beide in richtiger Einigung zu erhalten. Das reine Licht der Erkenntniß hat der Mensch zwar eingebüßt, als er der Sinnenlust verfiel, aber es sind Reste der Vernunft und Freiheit übrig, die wir nicht leugnen, sondern selbst innerhalb der Offenbarung zur Geltung bringen sollen. Der h. Schrift wird die wahre Erleuchtung verdankt, ihr Recht aber ist, daß sie Vernunft und Freiheit an sich ziehen, hauptsächlich jedoch den Menschen der irdischen Knechtschaft entreißen soll. Weiter entwickelt Dippel, daß zwar alle Thätigkeit scheinbar nur Erzeugniß vorangegangener Einsicht sei, eigentlich aber umgekehrt aus der Richtung des Willens und der „Seele" die neue Erkenntniß hervorgehe und nicht

---

klopädie, Walch, Einltg. in d. Rel.-Strtgk. innerhalb d. L. K. V, S. 998. II, S. 718. Hoßbach, Spener, II, S. 87. Baur, Gesch. d. Lehre v. d. Versöhnung, S. 472. Mit Recht bemerkt Baur, daß Dippel in dogmatischer Beziehung den Socinianern näher stehe als den Mystikern, mit denen er mehr den Ausdruck als die Sache gemein habe.

ohne diese erlangt werde, weshalb denn alle Weisheit der Philosophen und Studirten nothwendig zu Schanden wird, wenn sie das verlorene Ebenbild durch Erudition des Verstandes herstellen wollen, während doch das Herz an fleischliche Begierden gefesselt bleibt.[1]) Dies ist ähnlich wie Spener gesprochen, nur mit dem Unterschied daß die Priorität des Willens und die Unabhängigkeit des bloß theoretischen Glaubens vom praktischen und vom letzten Endzweck des christlichen Heils, die Spener höchstens angedeutet und niemals grundsätzlich behauptet hatte, hier entschieden ausgesprochen wird. Auch zieht Dippel ganz allgemeine Folgerungen; Christus selbst, sagt er, der Stifter der vollkommensten Religion hat nichts Anderes bezweckt als durch Befreiung des Willens den Geist wieder in den Genuß der ewigen Güter zu setzen. Wird somit die christliche Religion ganz zur Herzens- und Willensangelegenheit: so irrt die Menge derer, die sie in ihrem gelehrten Wahn subtilen Lehrstreitigkeiten unterwerfen wollen. Wehe über die Theologen, welche anstatt des Wesens Gottes Meinungen und Weisen des Gottesdienstes, ob sie auch von Gott selbst zu einem guten Zweck gegeben sind, zum Vorwurf ihrer Begierde gemacht, als ob die ewige Seligkeit in ihnen zu suchen sei, „Alles aus diesem Grunde des ersten Abfalls, weil der tückische Geist, der von Gott von dem Genuß der irdischen Lust in seinen Ursprung gerufen wird, nicht gern sein angewöhntes Futter quittiren will.“[2]) Das wahre christliche Ziel der Selbstverleugnung und des Absterbens von dem Irdischen haben die Kirche und die Secten verkannt und verdunkelt, jene weil sie dazu anleitet, Alles auf Christi Verdienst ankommen zu lassen, ihn selbst also zu einem Sündendiener und Bedecker des Abfalls zu machen, die Secten aber weil sie die angeborene Sündhaftigkeit überhaupt leugnen. Die Einen wie die Andern wollen nicht einsehen, daß das Wesen des beseligenden Glaubens in dem Hunger und Durst nach dem Unver-

---

[1]) Dippel, Licht und Recht, Gedr. 1704, S. 11. 141 ff.

[2]) Fatum fatuum, d. i. die thörigte Nothwendigkeit ꝛc. Altona, 1730. p. 51.

gänglichen und in dem Wiedergewinn der Gerechtigkeit selber bestehe.[1]) Diese Sätze führen zu einer Kritik der Versöhnungslehre. Dem äußerlichen Leiden und Sterben Christi darf keine stellvertretende Wirkung beigelegt werden, sondern Christus ist der Anführer des neuen Lebens, sein Tod das Vorbild eines geistigen Mittleramts, welches die Bande der Finsterniß zerreißen und die gefallene Creatur durch Leiden und Selbstverleugnung zum Lichte der Heiligung emporführen soll. In den Gläubigen, nicht für sie vollzieht sich das versöhnende Werk und erst mit der Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes ist es vollendet. Der Raum erlaubt uns nicht mehr, die genauere Begründung seiner Ansicht hinzuzufügen.[2]) Auch in philosophischer Beziehung verlangt Dippel hauptsächlich Schonung der menschlichen Willensfähigkeit und Freiheit und sieht in dem System der Cartesianer und Spinozisten, welches alles Geschehene einer göttlichen Nothwendigkeit unterwirft, das Ende aller Religion.[3]) Mit welchen Blicken aber schaute ein so gesinnter Mann in die Zukunft des Gottesreichs? Mit den Blicken des heftigsten Verlangens nach Befreiung von den Fesseln einer den Staat wie die Kirche verderbenden Menschenherrschaft. Denn seit Kain und Nimrod haben die Menschen die rechte patriarchalische Paradies-Ordnung zerstört und Willkür und Tyrannei an die Stelle gesetzt. Zwar wurde diese Ordnung durch Christus und die Apostel wieder aufgenommen, aber die Kirche fiel auf's Neue von ihr ab und unterlag seit Constantin noch vollständiger der hierarchischen und politischen Knechtschaft. Die Pfaffen wie die Tyrannen bemächtigten sich der Christenheit ohne Sorge vor dem Strafgericht, das ihrem Babel dereinst ein Ziel setzen wird. Und so muß es fortgehen, bis endlich tausend Jahr vor dem Weltende diese gesammte Teufelsgewalt sammt aller ihr anhängenden Pfafferei und gelehrten Schulweisheit durch

---

[1]) Fatum fatuum, p. 208. 210.
[2]) Baur, a. a. O. S. 473—77.
[3]) Fatum fatuum, p. 189.

Christus selber gestürzt und abgethan sein wird.[1]) Wieder also war es der Wunsch nach einem der Gegenwart völlig unähnlichen Zustande der Dinge, welcher dem Chiliasmus Nahrung gab, und in diesem Wunsch konnten sich damals sehr unähnliche Geister begegnen.

---

[1]) Dippel, Paradies-Ordnung, im Jahre da Babels Untergang und des Reiches Christi Aufgang nicht mehr fern war. — Dazu Copia eines Sendbriefes an S. königl. Majestät von Preußen betr. der Juden und Christen Bekehrung. 1704. In historischer Beziehung vgl. noch den Artikel Chiliasmus von Semisch in Herzogs Encyklopädie.

Zweiter Abschnitt.

Bestreitung und Wirkung des Pietismus.

I. Die kirchliche Polemik.

Die Streitliteratur gegen Spener und den Pietismus reicht tief in das folgende Jahrhundert, muß aber zunächst in ihrem ersten Hauptabschnitt dergestalt zusammengefaßt werden, daß Speners Zeitalter nicht oder wenig überschritten wird. Sie ist unendlich weitläuftig und geht fast lediglich von den Verfechtern des kirchlichen Standpunktes aus, denen sich nur wenige andere Stimmen, wie etwa die der letzten Anhänger des Synkretismus[1]), zugesellen. Seit 1691 bringt jedes Jahr ganze Reihen von Klageschriften und Broschüren; die Dilfeld,[2]) Pfeiffer,[3]) Alberti,[4]) Hanneken,[5]) Neumann,[6]) Fecht,[7]) Bücher,[8])

---

[1]) F. U. Calixti Praefatio in G. Calixti librum de tolerantia Reformatorum, §. 62.

[2]) Georg. Conr. Dilfeld, Hodosophia Horbio-Speneriana, Helmst. 1679.

[3]) Aug. Pfeiffer, Scepticismus Spenerianus tripartitus, Lubec. 1696, die übrigen Schriften bei Walch, Bibl. th. II, p. 771. 72.

[4]) Val. Alberti, Vindiciae exeget. dicti Joelis 2, 28. 29. Lips. 1695. Ausführl. Gegenantwort auf Speners sogenannte gründliche Vertheidigung, Lpz. 1696. Walch, l. c. p. 726.

[5]) Ludw. Hanneken, Sendschreiben betr. die sogenannten Collegia pietatis, Gieß. 1690, Walch, l. c. p. 777.

[6]) Georg. Neumann, Prodromus Antispenerianus oder kurze Entdeckung der grundlosen Ursache rc. Wittenb. 1695. Viele andere Schriften bei Walch, p. 773.

[7]) Vgl. Walch, II, p. 741, 42. 786. 96.

[8]) Chr. Fr. Bucheri Plato mysticus Pietismus redivivus etc. Gedan. 1699.

Neumeister[1]) waren unermüdlich in ihrem Eifer, und die Beistimmung mehrerer Lutherischen Facultäten, die Censuren der Jenenser und Wittenberger, gaben ihren Angriffen eine allgemeinere kirchliche Auctorität. Als Vorkämpfer sind erwähnt worden: Bened. Carpzov, welcher den Ton angab, Joh. Deutschmann, der Verfasser der Wittenberger Gegenschrift,[2]) und Samuel Schelwig,[3]) welcher Deutschland bereiste, um den Feind in der Nähe aufzusuchen. Neben diesen möge aus Interesse für die Greifswalder Universität noch Joh. Friedr. Mayer hervorgehoben werden.[4]) Als Pastor an der Jakobikirche zu Hamburg (seit 1687) und Führer der Antispenerischen Partei neben Winckler ist er schon oben genannt worden. Wir können nicht untersuchen, ob, wie Planck meint, eine persönliche Beleidigung von Seiten Speners, für den er sich 1681 in einer Antrittsrede lobend ausgesprochen, diesem so gänzlich abtrünnig gemacht habe; es bedarf einer solchen Annahme nicht, da auch andere nachherige Gegner das erste Auftreten Speners mit Freuden begrüßt hatten.

---

1) Erdm. Neumeister, Kurzer Auszug Spenerischer Irrthümer, 1727. 2 Theile.

2) Christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Lehrsätzen — — und unrichtigen Gegensätzen aus Speners Schriften, Wittenb. 1695. Spener antwortete in der „Aufrichtigen Uebereinstimmung mit der Augsb. Confession,“ Frankf. 1695, worauf Deutschmann abermals replicirte: Abgenöthigte Antwort wider Speners Uebereinstimmung mit der A. C. rc. Wittenb. 1696. Vgl. Walch, p. 723. 24. Planck, Geschichte d. prot. Th. S. 211.

3) Geb. 1643 zu Lissa, wurde zu Danzig Rector und Pastor an der Dreifaltigkeitskirche, gest. 1715. Von seinen Schriften gehören hierher: Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum, Gedan. 1701. Itinerar. Antipietisticum, Holm. 1695. Walch, p. 726—28.

4) Geb. 1650 zu Leipzig. Vor der Berufung nach Hamburg war er Superintendent zu Leißnig und Grimma, Professor in Leipzig, kurze Zeit auch zu Wittenberg. Er starb in Folge eines erlittenen Aergers sehr plötzlich in Stettin 1712. Sein Privatcharakter, zumal sein eheliches Leben, war nicht unbescholten, worauf von Thomasius (Kleine Schriften, Halle 1707, S. 509ff.) in einer heftigen Gegenschrift angespielt wird. Tholuck, Geist der Theologen Wittenbergs, S. 234ff. Mayer stand auch an der Spitze der in Greifswald gegen den Pietismus geführten Untersuchungen, auf welche zurückzukommen, sich vielleicht einmal Gelegenheit bietet. S. Walch, Einleitg. V. S. 307.

Mayer blieb in Hamburg, wo ihn alle mäßig Gesinnten haßten, bis 1701, dann folgte er, denn er stand in enger Beziehung zu Schweden, einem Ruf als Generalsuperintendent von Pommern und Professor Primarius zu Greifswald. Er wurde Kanzler perpetuus der Universität und Pastor an der Nikolaikirche, überhaupt mit Ehren und Würden überhäuft. Hier wie früher entwickelte er eine ungewöhnliche gelehrte Vielseitigkeit und schriftstellerische Fruchtbarkeit. Das bunte Vielerlei der historischen, exegetischen, polemischen, casuistischen und praktisch-kirchlichen Einzelnheiten, denen er seine Dissertationen[1]) widmete, gewährt einen verwirrenden Anblick und wird nur locker durch den Faden des Lutherischen Standpunktes verbunden. Eine zusammenhängende Gruppe bilden jedoch die Angriffe gegen den Papismus, nicht minder gegen die Labadisten, Quietisten, Quäker und besonders den mit immer gleicher Bitterkeit gehaßten und verfolgten Pietismus. — Wenn Mayer der ersten Hälfte dieser Bewegung noch angehört: so bezeichnet dagegen die Fehde zwischen Valentin Löscher und Joachim Lange schon ein zweites Stadium, weshalb wir diese Männer, die uns in andere noch nicht dargestellte Verhältnisse einführen würden, für jetzt unberücksichtigt lassen.

Man kann sich nicht verhehlen, daß die Verständigung mit der neuen Schule und deren Meister ihre Schwierigkeiten hatte. Wäre Spener ein Bestreiter der Kirchenlehre als solcher oder auch nur ein streng doctrinaler Theologe gewesen: so hätte der Abstand, der ihn von den Gegnern trennte, sich mit Sicherheit feststellen lassen. Da er aber in der Hauptsache dem Dogma aufrichtig beipflichtete, ohne doch dem gewöhnlichen Lehrbewußtsein und Lehrvortrage treu zu bleiben, da er von dem bekämpften Dogmatismus selbst noch abhängig war und denselben mehr zu beleben und zu ergänzen als umzustoßen trachtete: so wurde den Beurtheilern zugemuthet, auf diese eigenthümliche Bestrebung ein-

[1]) Die hiesige Bibliothek besitzt nicht weniger als sieben Quartanten gesammelter Mayerscher Abhandlungen. Nach Tholucks Angabe werden ihm 378 Schriften beigelegt.

zugehn, wozu sie meist die Fähigkeit nicht mitbrachten. Die freie um Einzelbestimmungen wenig besorgte Sprache und die Geltendmachung qualitativer Gesichtspunkte gegenüber dem Interesse des bloßen Inhalts erschwerte das Verständniß und störte die Gewohnheit der theologischen Dialektik, die sich so lange mit den exacten Formen der Lehrartikel beschäftigt hatte.

Aber auch wenn wir diese Schwierigkeit billigerweise in Anschlag bringen, müssen wir sagen: die Polemik gegen den Pietismus war von der unerfreulichsten Art. Nicht als ob sie ganz aus der Luft gegriffen gewesen wäre, vielmehr fanden sich überall Punkte oder Pünktchen zur Anheftung eines Widerspruchs, wie man denn Verstandlosigkeit der orthodoxen Kritik niemals vorwerfen darf, — sondern darum nennen wir sie so, weil sie sofort auf das Kleine und Einzelne Jagd macht, statt die Gesammtmeinung zu übersehen, weil sie alle ihre Vorwürfe verallgemeinert, unbekümmert ob dabei die Hälfte hinzugedichtet werde, weil sie den ganzen Pietismus nach gewissen Auswüchsen prüft, um ihn desto gewisser zu verurtheilen, und endlich der besten christlichen Gesinnung einen unchristlichen jeder Selbstprüfung und Buße unzugänglichen Trotz entgegenstellt. Schon die persönlichen Angriffe sind widerwärtig. Spener selbst erfährt eine kühle Anerkennung seiner „herrlichen Gaben." Aber er ist der „Patriarch des Pietismus," dem derselbe mit allen faulen Früchten zur Last fällt. Es wird ihm nachgesagt, daß er es auf Untergrabung des kirchlichen Ansehens abgesehen, sich selbst aber mit einem Heiligenschein habe umgeben wollen. Es wird ihm vorgeworfen, daß er auf lateinische Streitschriften deutsch geantwortet, um die Laien in ein Mitverständniß hineinzuziehn, dem sie nicht gewachsen seien, das er aber zur Vermehrung seines Anhangs benutzen wollte.[1]) Mayer spricht den Wunsch aus, daß er dereinst auf dem Todtenbett die große Sünde und den der Kirche zugefügten Schaden, nämlich den „pietistischen Schwärmereien nicht widerstanden, sondern sich ganz

[1]) Neumann, Prodr. Anti-Spener p. 16.

und gar zum Dienst der Verführer hergegeben zu haben, bereuen möge." [1])

Die Beurtheilung des Sachlichen beginnt mit allgemeinen Schilderungen, geht sodann auf gewisse Controverspunkte ein, um endlich mit langen Verzeichnissen Spenerischer Irrthümer zu schließen. Die Imago Pietismi von 1691 war nur ein steckbriefliches Signalement, aber ohne polizeiliche Genauigkeit. Nachher war man darauf bedacht, den Pietismus aus historischen Quellen und Antecedentien herzuleiten. Aehnlich wie der Synkretismus aus einer langen häretischen Vergangenheit erklärt wurde: so sollen jetzt die verschiedensten Häresieen, Labadismus, Osiandrismus, Schwenkfeldismus, Novatianismus, Pelagianismus, Deismus und selbst Platonismus ihr Contingent gestellt haben, um die neue verderbliche Ausgeburt zu Tage zu fördern. Und diese häretischen Gefahren sind unter dem Einen Losungswort verborgen, daß es auf die Reinheit der Lehre nicht mehr ankommen solle, sondern lediglich auf die des Wandels. Dem Kirchenglauben wird seine Nothwendigkeit entzogen, damit auf den Werken alles Gewicht ruhe. „Zur Seligkeit, sagt ein Erich Friedlieb, wird nur der Glaube erfordert, daß Christus der Heiland der Welt sei, um dessen willen Gott die Sünden vergebe und zur

---

[1]) Vgl. Mayer, Das über die pietist. Verführungen weinende evang. Jerusalem, Greifsw. 1709. Hier wird Speners vielfach nützliche Thätigkeit S. 60 anerkannt, aber geklagt, daß er seine Gaben den Schwärmern zum Besten und zum Untergang des wahren Lutherischen Jerusalems gebrauchet. „Denn war der Mann bei diesen verkehrten Menschen in solchem Ansehen, daß wofern er ihrem verdammlichen Beginnen sich ernstlich hätte widersetzet, mit Fleiß gesteuert, durch Widerlegung sie gesuchet auf den rechten Weg zu bringen, diesen Leuten ihr Muth gefallen, die Lust der verdammlichen Neuerungen verschwunden wäre und das Unglück in der Blüthe wäre erstickt worden. Welches aber er nicht allein nicht gethan, sondern vielmehr sich ganz und gar zum Dienst dieser Verführer gewidmet, und wenn ihre Sache entweder allzugrob und offenbar, doch nie mit der Sprache recht herausgewollt, sich entschuldiget, er hätte die Bücher nicht gelesen oder er verstehe sie nicht &c." Man bemerke wohl, daß auch diese Anklage maaßlos übertrieben, aber nicht erlogen ist, da sich Spener allerdings einigen Erscheinungen des Pietismus gegenüber nicht entschieden genug gezeigt hatte.

Heiligung des Lebens die Kraft verleihe." Leugnet doch ein Thomasius das Verbrecherische der Ketzerei und will Niemand für einen Häretiker erklären, als der bisher für das Gegentheil gegolten und wer Controversen erregt und Andersgläubige verdammt. Schon habe das Lutherische Papstthum seine Bekenntnisse zu Gesetzen erhoben, und aus diesem „Brunnquell" der Gesetzlichkeit sei die sogenannte Eintrachtsformel hervorgegangen. „Den Laien werde die Seligkeit für den Symbolglauben versprochen, gleich als ob dereinst vor dem Richterstuhle Christi ein Katechismusexamen nach der Augsburger Confession angestellt werden würde."[1]) Solche Stimmen, — und man hielt sich natürlich an die stärksten Aussprüche von Thomasius und Dippel, — verrathen zur Genüge, worauf Alles hinauswill: Sturz der symbolischen Normen, religiöse Indifferenz und schrankenlose Lehrfreiheit.[2]) Von Mayer werden die Jesuiten herbeigezogen, denn auch sie haben das Bestehende verachtet, Irrlehren und Unglauben entschuldigt, sich selbst für die Erwählten ausgegeben.[3]) Die Arianer sind vergleichbar, weil sie auf ihre moralischen Eigenschaften sich zu berufen, ihre Religiosität vorzuschützen, die Gegner der Impietät zu beschuldigen pflegten.[4]) Am Häufigsten werden die Vorgänger der Schwärmerei citirt, die Carlstadt, Müntzer, Johann von Leyden und Weigel, die Quäker und Labadisten, Leute die einen unmittelbaren prophetischen Beruf vorgaben, das geordnete Predigtamt lästerten und selbst die Bauern zu geistlichen Mitarbeitern erkoren.[5])

---

[1]) Mayer, Pietistarum Socinianismus circa indifferentiam religionis, Gryph. 1706.

[2]) Neumann, Prodr. Anti-Spenerianus p. 6: „Man lasse nur den Feind in den Außenwerken Posto fassen und darin nach seinem Gefallen handthieren: so wird man erfahren, wie es mit der Stadt ablaufen wird. Man lasse nur heut einem Chiliasten und morgen einem Socinisten die Freiheit, eine Lehre nach seinem Kaliber einzuführen: so haben wir die richtigste Bahn, worauf wir gerade wieder in den Polytheismum und in's Heidenthum zurückwandern können."

[3]) Mayer, De fraternitate Pietistarum et Jesuitarum, Gryph. 1707. Christ. Kleinfelds öffentl. Entdeckung derjenigen Ursache, um welcher willen er die Pietisten für Jesuiten halte.

[4]) Ejusdem Arianus et Pietista, Gryph. 1707.

[5]) Der Labadismus, die Quelle des Pietismi, 1734.

Um aber darzuthun, wie es mit der vielgelobten Heiligkeit dieser Secte bestellt sei, nimmt Mayer keinen Anstand, die in der Familie Buttlar vorgekommenen Unzüchtigkeiten, die in der That nicht scheußlicher sein konnten, als Beispiel anzuführen.[1])

Solche Parallelen halfen das „Ebenbild der Pietisterei" verdeutlichen und ausmalen, es geschah in dem schlechten Glauben, daß immer ein Titelchen Wahres daran sei. — Worin ferner der doctrinale Kern des Pietismus liege, das haben die Kritiker mehr im Einzelnen herausgefühlt und an gewissen Folgerungen ermessen, als durch zusammenhängende Darlegung sich klar gemacht. Spener hatte jederzeit die Unzulänglichkeit eines bloß urkundlichen und im Buchstaben niedergelegten Christenthums behauptet, welches unkräftig bleibe, so lange ihm nicht von Seiten der auffassenden Subjecte ein belebender und erleuchtender Geist zufließe. Die Gegner protestirten, weil sie damit die feste Objectivität der Lehre angetastet fanden. Dies angewendet auf die h. Schrift und deren Verständniß, ergiebt sich folgende Thesis und Gegenthesis:

Die Thesis haben wir in Händen. So lange, erklärt Spener, die Bibel nur im Buchstaben liegt, gleicht sie dem Stabe Mosis, der auf Bewegung harrt, oder der Orgel, welche der Hauch erst ertönen macht. Wenn es wahr ist, daß dieselbe mit dem göttlichen Wesen und Willen, von dem sie zeugt, nicht unmittelbar dasselbe sei: so kann sie im lebendigen Gebrauch erst ihre göttliche Kraft entwickeln.

Die Gegenthesis findet diese Unterscheidung unerlaubt und herabsetzend für die Würde der h. Schrift.[2]) Das Wort Gottes ist durch sich selber was es ist, Kraft und Geist; es führt sein schöpferisches Wirken in sich und bedarf keines zweiten Factors, der wie ein Werkmeister hinzukommen müßte, um es zu beleben. Unterscheidet man sein ruhendes Sein von dem thätigen: so darf

---

[1]) Mayer, Nova et abominanda Pietistarum trinitas, Gryph. 1706.

[2]) Bücher, Rathmannus redivivus, d. i. pietist. Uebereinstimmung in dem Artikul v. d. h. Schrift mit denen Fanaticis, Lpz. 1697.

dies doch nicht so gefaßt werden, als ob es in dem Gebrauch oder actu secundo erst sein Vermögen gewönne, dem nur eine todte Existenz vorangegangen wäre. Der Mensch kann wohl einen Riegel vorschieben, ist aber viel zu schwach, zwischen dem Wort und dessen Kraft dergestalt zu scheiden, daß die letztere durch sein Verhalten angeregt oder gedämpft und ausgeschlossen wird. Mag dann Spener immer noch bevorworten, daß er das Zusammengehörige nicht trennen sondern zu einem Ganzen verbinden wolle: dennoch wird von ihm die Schrift außerhalb ihres Gebrauchs zur bloßen Schaale erniedrigt, die höhere von der niederen Wirkung abgelöst und die den Schwärmern von jeher willkommene Fiction eines zweiten inneren Worts an die Hand gegeben. Und dieser phantastische Irrthum stammt daher, daß Spener das biblische Wort nur materialiter betrachtet, während dasselbe, so oft von seinem Wesen überhaupt die Rede ist, zugleich formaliter angesehen sein muß.[1])

Der Leser wolle beachten, daß mit solcher Rede und Gegenrede die Streitenden sich noch nicht beikommen konnten. Den Vorwurf einer Herabsetzung der h. Schrift verdiente Spener nicht, der sich gerade durch Innigkeit und Unmittelbarkeit des biblischen Verständnisses vor der Mehrzahl auszeichnete. Gewiß er war gläubiger als seine Gegner, wenn er auch nicht so Viel glaubte. Auch beabsichtigte er ja nicht eigentlich die Theorie zu verbessern, den actus primus und secundus der Schriftwirksamkeit in anderer Weise zu unterscheiden, noch auch bloß das Triviale auszusprechen, daß die Bibel, so lange sie nicht gelesen wird, sich ebenso unfruchtbar verhalten muß wie jedes vergrabene Buch. Vielmehr wollte er gerade den unlebendigen im Buchstaben verharrenden praktischen Gebrauch einer wahren und subjectiv lebendigen Anwendung, welche erst alle schlaf[illegible]en Kräfte wecken werde, entgegenstellen. Gegen die buchstäbeln[illegible] und geistlose Schriftbehandlung war seine Thesis gerichtet, und [illegible] Kritiker hätten, um sich mit ihm zu verständigen, zuerst bed[illegible] müssen, ob sie selbst nicht zu dieser schein-

---

[1]) Bücher, Rath[illegible]edivivus, S. 21. 27. 40. 44. 48. 72.

bar unberechtigten Klage Anlaß gegeben hatten; denn es verhielt sich gerade umgekehrt wie sie vorgaben, so daß die bloß materialistische Auffassung, deren sie jenen beschuldigten, vielmehr auf ihrer Seite stattfand. Indessen erledigt sich damit die vorliegende Controverse immer noch nicht vollständig. Denn indem Spener so geflissentlich über den Buchstaben und nächsten Wortsinn hinauswill und den Geist herbeiruft, welcher in Verbindung mit jenem die erleuchtende Wirkung im Innern schaffen werde, verähnlicht er allerdings die Wirksamkeit der h. Schrift jedem anderen geistigen Verständniß, welches aus dem Zusammenwirken zweier Factoren, deren Einer stets aus dem Schooß der Subjectivität sich entwickelt, gewonnen wird. Er entfernt sich also von dem im Dogma bisher ausgeprägten starren und absoluten Supranaturalismus, der alle schöpferischen Eigenschaften in das Wort selber bannt, damit nur dem aufnehmenden Subject keine eigene Regung eingeräumt werde. Eine Erweichung dieses systematischen Supranaturalismus konnte ihm vom Standpunkt der Orthodoxie wirklich zum Vorwurf gemacht werden, und sie hing mit seiner religiösen Richtung überhaupt zusammen. Männer wie Bücher, Neumann und Mayer vermutheten in dieser Milderung schon die fanatische Fiction eines inneren Wortes neben dem äußeren, die sich dann auch bei Dippel wirklich ergeben hatte. Auf Spener selbst paßte diese Kategorie nicht; das praktische christliche Selbstgefühl, das ihn durchdrang und welchem folgend er die Tiefen religiöser Innerlichkeit auch für die Aneignung des Biblischen erschließen will, ließ sich nicht niederschlagen mit dem Vorwurf einer maaßlosen, von der Fessel des geschriebenen Wortes sich beliebig emancipirenden Willkür. Die üblichen Gegengründe der Theorie reichten nicht aus; die Thatsache einer todten Biblicität blieb stehen, und gerade vom Standpunkt der Orthodoxie war es am Wenigsten erklärlich, warum die h. Schrift, an deren Buchstaben und Text die Dogmatik alle Kraft unmittelbar gebunden hatte, dennoch historisch angesehen auf so ungleiche Weise gewirkt und an ihren vermeintlichen Beschützern sowenig als Geist und Leben offenbar geworden war.

Der angegebene Streitpunkt erlaubte aber noch eine weitere Ausdehnung. Dem gleichen Tadel unterlag Alles, was Spener über die menschliche und bloß gelehrte oder gedächtnißmäßige Theologie gegenüber der wahren Weisheit der Erleuchteten behauptet hatte. Nach seiner Meinung soll ein Unwiedergeborener die analogia fidei sowie die ganze Glaubenskette nach ihrer stofflichen Außenseite verstehen können, er soll im Stande sein, an der genauen ja an der irrthumsfreien Lehrüberlieferung Theil zu nehmen, während ihm doch das aufhellende göttliche Licht des Evangeliums und damit die wahre Einsicht in das Wesen des Gegenstandes noch nicht aufgegangen ist. Nein, antworten die Kirchlichen, er kann die Lehre und den Glauben nicht verstehen, oder was er versteht, ist ihm nicht aus natürlichen Kräften eingegangen; das Wort behält also seine erleuchtende Macht, bewährt sie aber an vielen Individuen darum so wenig, weil auch die Aufnahme unvollständig und lückenhaft gewesen war. Selbst Stücke der christlichen Lehre gehen entweder gar nicht von Einem Hörer zum Andern über, oder sie hinterlassen den entsprechenden Eindruck in den Empfängern und behaupten ihren Werth auch in dem fragmentarischen Vorhandensein. Keineswegs giebt es eine bloß menschliche und der Weihe des Geistes noch entbehrende Theologie, keineswegs eine Erlernung derselben, die ihr höheres Licht noch außerhalb hätte und doch schon als Erlernung gelten dürfte. „Ist die Kraft nicht in dem buchstäblichen Verstande und doch in dem Worte: so wird folgen, daß der buchstäbliche Verstand nicht Gottes Wort sei." Erweist sich die Theologie als unfruchtbar: so darf sie nicht als wirklich vorhanden anerkannt werden. Soviel aber überhaupt von der christlichen Lehre verstanden wird, das wird mit der ihm einwohnenden und von dem Inhalt nicht zu trennenden Kräftigkeit aufgenommen.[1])

[1]) Neumeister, Auszug Spener. Irrthümer, S. 129. „Da ist abermals offenbar, daß Spener zweierlei Licht der h. Schrift zuschreibe, davon das eine sei ein buchstäbliches, natürliches, historisches, das andere aber ein übernatürliches und geistliches, so vom h. Geist herkomme. Und zwar dergestalt, daß das Buchstäbliche, Natürliche, Historische Allen, so die Schrift lesen, leuchte, das Ue-

Der Standpunkt des Pietismus fand also in diesem Falle eine ähnliche Erwiederung wie vorhin. Den relativen Abstand, den Spener zwischen dem Niederen oder Aeußerlichen und dem Höheren gesetzt, verwandelten die Gegner in eine absolute Trennung und antworteten mit dem allgemeinen Argument, daß Stoff und Kraft sich niemals scheiden lassen und es dem Wesen der christlichen Theologie widerspreche, ihr Gerippe ohne Zutritt des bewegenden Lebenstriebes mitzutheilen. Den praktisch gemeinten Hinweisungen auf die gedächtnißmäßige Leerheit des Studiums und auf die Nothwendigkeit einer Erneuerung von Innen heraus begegneten sie mit apriorischen Gründen, unbekümmert darum, ob nicht ihre Theorie an ihnen selber zu Schanden werde, und ob sie nicht selbst die Kunst verstanden hätten, das scheinbar Unmögliche einer Entfremdung von Geist und Materie dennoch zu vollbringen. Nur die Form der Spenerschen Behauptung und die überspannte Verwerfung aller Buchstabentheologie durfte in dieser Art zurückgewiesen werden, nicht die Sache erledigt. Wenn es feststeht, daß alles Theologische entweder diesen Namen nicht verdient oder in seinen Pflegern die ihm einwohnende Kraft auch ausübt: so war dem Begriff einer theologia regenitorum aller Boden entzogen, aber auch alle Prüfung der factischen Zustände mit kalter Folgerichtigkeit abgeschnitten. — Man ging natürlich noch weiter, man erklärte das Vorgeben derer, die aus ihrer Wiedergeburt einen absonderlichen theologischen Beruf herleiteten, als einen scheinheiligen Pharisäismus, welcher falsche Donatistische Begriffe in den Gemeinden wecken und bei den Schülern über die Person und den Werth ihrer Lehrer Vorurtheile erregen müsse, die nur nachtheilig und verwirrend auf die Sache zurückwirken könnten. Auch werde es nicht fehlen, daß die nach solchem Maaßstabe geleitete Wahl der geistlichen Personen bei der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniß zu Schwierigkeiten und Fehlgriffen führe.[1] Das Recht

dernatürliche und Geistliche aber nur denen, die wiedergeboren und bekehret worden.«

[1]) Mart. Chladenius, De damnis et emolumentis controversiae circa theologiam impiorum, Vitemb. 1713. p. 13. 17.

dieser Bedenken haben wir oben anerkannt. Die Meisten fanden sich mit diesen Einwendungen völlig ab. Nur Wenige besaßen Einsicht genug um einzuräumen, daß die Bedingung persönlicher Gewecktheit, wie sie Spener eigentlich im Sinne lag, doch mehr als eine subjective Verblendung enthalte und der sachmäßige Vertrag der Theologie die Frage aufdränge, ob derselbe noch aus der Quelle der Religion stamme und zu ihr hinleite; weshalb denn auch ein Chladenius gesteht, es sei an der Zeit, dem Lehrstande noch andere Forderungen aufzuerlegen als die der Orthodoxie.[1])

Diese erste Controverse betrifft also das Verhältniß des theologisirenden Subjects zum Gegenstand, sei es der h. Schrift oder des Systems. Eine zweite beschäftigt sich mit dem Zustandekommen der christlichen Subjectivität in ihr selbst. Das Werk der inneren Umwandelung sollte nach Spener als in sich einiges Ganze gedacht werden, in welchem, wo Wachsthum und Frucht fehlen, auch dem Gewächs die echte Natur nicht einwohnen kann. Es giebt keine wahre Erleuchtung ohne Heiligung. Der echte Glaube rechtfertigt nicht allein, er zieht Christum in den Menschen hinein und bringt bei seinem Eintreten schon den Impuls gottseliger Thätigkeit mit, an deren Symptomen er dann in seiner Realität von uns erkannt wird. Nun kennt aber die Erfahrung zahlreiche Beispiele eines scheinbar correcten Glaubens, der sich „steif" auf Christum verläßt, aber ohne Bußfertigkeit und Willenskraft, und den wir weder der fides historica, weil er schon ein beistimmendes Verlangen in sich trägt, noch der fides salvifica, weil sein Zutrauen nicht von der rechten Art ist, gleichstellen dürfen. Das ist die von Jakobus geschilderte fides mortua, der Glaube des trägen Daraufankommenlassens, welcher den Menschen läßt, wie er ihn findet.[2]) Wie also das buchstäbliche Schrift-

---

[1]) Ibid. p. 30. Accedat quintum emolumentum sedulitas nimirum theologorum et ministrorum, ut non saltem in partibus muneris sancte se gerant, sed vitae etiam universae sanctitatem doctrinae, quam profitentur, sanctimoniae adjungant.

[2]) Vgl. Spener, Freudige Gewissens-Frucht in Ablehnung der von Schelwig gegen ihn geführten Beschuldigungen, Berl. 1695. S. 40 ff.

verständniß zu dem subjectiv erleuchteten sich verhält: so der passive Glaube zu dem triebkräftigen, indem er durch äußere Vollständigkeit der gesetzmäßigen Eigenschaften seine innere Leere deckt. Mag man immerhin dabei stehen bleiben, daß der Glaube vom Wissen, nicht vom Wollen und Thun seinen Ursprung nimmt: die letzteren sind es doch nach göttlicher Ordnung, die ihn nähren und erhalten.

Es liegt nahe, was die Kirchlichen hierauf und auf die weiteren Consequenzen daraus zu antworten wissen, daß nämlich Spener in der Erklärung des Heilsweges Alles aus den Fugen gerückt, falsch verbunden und falsch getheilt habe. Wenn die kirchliche Lehre Erleuchtung, Glaube, Bekehrung und Erneuerung auf einander folgen läßt: so behauptet sie, daß der positive Inhalt der christlichen Offenbarung zuerst in das Wissen und die Erkenntniß eingehen muß, ehe er das Gemüth zum Vertrauen auf die göttliche Gnade nöthigt. Folglich giebt es schon vor der Bekehrung eine wahre d. h. mit Anerkennung der richtigen Lehre und der Mysterien verbundene Erleuchtung, denn diese hat es lediglich mit den Geschäften des Verstandes zu thun und besitzt ihre eigene göttliche Realität, ehe sie noch den Glauben nebst anderen geistigen Gaben zur Folge hat. „Ein lebendiges Erkennen sogar ist von dem Glauben nicht unabsonderlich."[1]) Leugnet dies Spener und läßt er noch dazu der Illumination eine erste Sündenreinigung vorangehn: so macht er das Gewirkte zum Wirkenden und nimmt Kräfte in Anspruch, die vor der Belehrung des Verstandes nicht gegeben sind.[2]) Aus diesem Hysteron-Proteron entspringt aber der verderbliche und immer mehr um sich greifende Irrthum, daß der Wille früher als der Verstand gewonnen werde, welcher Wahn zur Geringschätzung der Lehre anleitet, da es demgemäß nicht darauf ankommt, ob Jemand wider die Glaubensartikel verstößt, wenn er nur die richtige Disposition des Willens hat.[3]) Ebenso fehlerhaft

[1]) Bücher, Rathmannus redivivus, p. 163.

[2]) Ebendas. p. 174 sqq.

[3]) Chladenius, l. c. p. 14. Si praeterea certum est, quod si in voluntatis emendatione primum aut omne religionis et Christianismi momentum

ist die Annahme eines todten Glaubens. Jeder Glaube ist entweder der historische (quae creditur) oder der heilbringende (qua creditur), — oder er ist gar keiner. Wer aber noch einen dritten statuirt, der zu der zweiten Art gehören will und doch nicht wirklich gehört, weil er in Scheingestalt einhergeht, behaftet mit der Signatur eines unkräftigen und unfruchtbaren Vertrauens: der will nur die Ansicht der Kirche bestreiten, welche dem Thun innerhalb der Rechtfertigung keine Stelle einräumt.[1]) Das Princip steht trotz aller Einreden fest, und wer zweifelt, ob er den lebendigen Glauben habe, dem würde nach Schelwigs Erklärung gar nicht zu rathen sein, daß er auf die Früchte sehe, da diese ihn nur irre machen und durch ihre Unvollkommenheit in neue Unruhe versetzen müßten. Ueberhaupt sind alle Spenerischen Redensarten vom thätigen Glauben verdächtig, weil sie unvermerkt eine Werthschätzung dessen an die Hand geben, worauf das geistliche Wesen nicht beruhen soll.[2]) Kommt nun noch hinzu, daß die Rechtfertigung im Osiandrischen Sinne gedeutet und mit der Heiligung verschmolzen wird: so vereinigen sich in demselben Irrthum Pelagianisches und Mystisches. Am Weitesten treibt Mayer hier die Kritik, er verfolgt die pietistischen Ansätze durch alle Artikel und bis zu den kleinsten Atomen. Er ruht gleichsam nicht eher, als bis er Alles hinweggeräumt, was über den Act der Ergreifung des Verdienstes Christi hinausgeht, was selbst schon innere Wirksamkeit, Leben, Tugendkraft bedeutet. Und wenn gefragt wird, ob der Glaube lebendig sein müsse ehe er rechtfertigt: so soll auch dies verneint werden.[3])

---

positum sit, parum tandem intersit, utrum in scientia vel notitia articulorum fidei versatus homo sit nec ne, utrum in aliqua credendorum parte erret nec ne, — dummodo voluntatem habeat ad Deum dispositam.

[1]) Spener, Freudige Gewissens-Frucht, S. 63.

[2]) Spener, a. a. O. S. 62, Neumeister, Auszug Spener. Irrthümer, II, S. 101.

[3]) Sam. Schelvigii Synopsin controversiarum pietist. disputatt. publicis subjiciet Mayer, Gryph. 1705. Eine Reihe von Dissertationen. Wir heben aus den Artikeln von der Illumination und Justification einige Thesen heraus: An illuminatio numquam sit imo nec esse possit absque sanctificatione? Neg. —

So wird die große praktische Wahrheit des Pietismus verschiedener theoretischer Unrichtigkeiten beschuldigt. Im Einzelnen zeigte sich Spener nicht spröde, er behandelte die Aenderung des Willens nicht geradehin, wie ihm vorgeworfen ward, als das Primäre, sondern nur dergestalt als das Zugehörige, daß schon Erleuchtung und Rechtfertigung nicht ohne neue Regungen desselben erfolgen. Aber die kleineren Concessionen hoben doch den vorhandenen tieferen Gegensatz nicht auf. Dieser dreht sich um die Frage, ob die Lehrseite der christlichen Religion als Angelegenheit eines offenbarten Wissens ihren abschließenden Werth schon in sich selber hat, oder ihn erst durch den Zutritt eines heiligenden Thatglaubens empfängt, ob also die Kirche in der Vollendung des Dogma's Befriedigung finden darf, auch während sie den Mangel praktischer Bewährung erkennt und aus der menschlichen Unvollkommenheit erklären muß, oder ob sie vielmehr von ihrer sittlichen Unlauterkeit auf den Grund eines scheinbar vollkommenen, innerlich aber nur kraftlosen Wissens oder Glaubens zurückschließen soll. Wir wissen, welche Richtung die Orthodoxie schon lange und gegenüber dem Pietismus verfolgt hatte. Sie pflegte und lehrte eine dogmatische Seligkeit, sie betrachtete die Lehroffenbarung dergestalt als das Gegebene, daß die Unreinheit kirchlicher Zustände noch nicht deren fehlerhaftes Vorhandensein beweisen darf. Ihre Losung ist: wir haben das wahre Christenthum, so lange der auf Erleuchtung d. h. Anerkennung der göttlichen Wahrheit gebaute Glaube das Verdienst Christi sich aneignet, weil dann auch die rechten Früchte nicht ausbleiben werden. Der andere Wahlspruch Speners dagegen: da thatsächlich die rechten Früchte ausbleiben: so haben wir das wahre

An major uberiorque illuminatio, quam ecclesiae unquam contigit, posthac expectanda sit? Neg. — An eruditio scholastica impediat illuminationem? Neg. — An fides, quae in sola imputatione meriti Christi consistit, ubi non simul experimur virtutem Christi adversus peccata, sit fides imaginaria? Neg. — An justificemur fide actualiter efficaci, i. e. eo quo justificare debet, jam dilectionem et opera, seu externa seu interna, necessario secum habente? Neg. — An fidem prius esse vivam oporteat, quam justificare queat? Neg.

Christenthum erst wenn und soweit der erleuchtete und aneignende Glaube zugleich ein werkthätiger wird. Hiermit ist wieder eine Stelle erreicht, wo der Streit den größten Umfang gewinnt, indem er das allgemeine Wesen der christlichen Religion selber betrifft. Hat und sucht dieselbe ihr Wesen in der Vollendung der von ihr mitgetheilten Lehrwahrheit als solcher, oder mehr in der unendlichen Kraft ihrer beseligenden und heiligenden Wirkungen? Diese Frage klingt in den vorliegenden Wechselreden mehrfach durch; sie tritt auf's Neue an den Protestantismus heran, obgleich derselbe in seinen Anfängen sich, und mit Recht, dem letzteren Standpunkt zugeneigt hatte. Spener kämpfte gegen die Ueberschätzung der Wissensseite am christlichen Glauben, doch seine Opposition ist von bescheidener Art. Er bezweckte eigentlich nur ein Gleichgewicht des dogmatischen und ethischen Bestandtheils, er muß sich aber doch schon des Pelagianismus ja des „leibhaftigen Papismus" zeihen lassen, so schlecht dieser Name auf einen geschworenen Feind des Römischen Wesens passen will.

Es war nun nicht mehr schwer, an den vom Pietismus aufgestellten Vorbildern der Heiligkeit Anstoß zu nehmen. Unzufrieden mit dem Maaßstab gewöhnlicher Rechtschaffenheit, über welche die Mehrzahl nicht hinausgeht, weist Spener auf höhere Stufen des christlichen Wandels; er giebt sich also das Ansehn, bestimmte Tugendgrade einführen zu wollen. Vom Gesetz behauptet er, daß es nicht ohne Weiteres dem Christen unerfüllbar sei: aber der Wiedergeborene müsse, statt dabei stehen zu bleiben, durch gesteigerte Spannkraft sich auf einen höheren Standpunkt erheben, einen solchen sogar, der ihn der Vollkommenheit nähert;[1]) dann allein werde er vor dem Rückfall sicher sein. Das Urtheil, ob der erstrebte Grad erreicht sei, wird dabei dem Wiedergeborenen selber zuerkannt. Das Alles aber, antworten die Gegner, heißt soviel

---

[1]) Hanneken, De gradibus sanctitatis viatoris christiani, Witteb. 1696. An status regeniti gradus habeat sanctitatis eo tandem pertingentes, ubi a summa perfectione non procul absint? — An intensior cura devotionis et bonorum operum praestet altiorem gradum sanctitatis?

als Spener sinkt in die hochmüthigen Einbildungen der Mystiker und des Areopagiten zurück. Er billigt die reformirte Lehre von der Erwähltheit und Perseveranz und erdichtet ohne Schriftwort Tugenden, welche zu der Höhe einer vermeintlichen Vollkommenheit führen sollen. Denn nirgends bezeichnet die Schrift eine graduirte Heiligkeit, sondern sie fordert immer nur Fortsetzung des eingeschlagenen Weges und Darstellung der empfangenen Heilsgüter.[1]) Vollends wenn Spener noch besondere asketische Auflagen hinzufügt und vorgiebt, Niemand könne selig werden, der nicht die Trunkenheit auf ewig verschworen habe: so seien dies Ammersbachische und Stengerische Grillen.[2]) Diese Bedenken hatten allerdings ihren guten Grund, obgleich sie ebenfalls mit einem Mißverständniß verbunden waren, da Spener die ihm vorgeworfene sittliche Unterscheidungstheorie nicht so scharf, wie sie ihm vorgerückt wird, hingestellt hatte.

Drittens fand endlich die kirchliche Kritik noch Veranlassung zu einer Anzahl von vereinzelten Ausstellungen. Der Ausspruch: ich bin Christus, wurde mit Luthers Vorgang nicht entschuldigt, man nannte ihn unbiblisch und Weigelianisch. Es sei Wiederholung alter Irrthümer, wenn Jemand im A. Testament keine deutlichen Beweise der Trinität finde, ebenso wenn er denen, die der Kindertaufe zuwider sind, nicht hart begegnen wolle. Der kritischen Verständigkeit ist es sogar schon anstößig, was Spener vom Gebet äußert, es sei ein Mittel, nicht nur alles Gute zu erlangen, sondern auch in sich selber und im Glauben gestärkt zu werden, — gleichsam der „Athem des inwendigen Menschen."[3])

Wichtiger als diese und andere Mäkeleien ist der vielgenannte Streit über das Gnadenziel (terminus gratiae peremptorius). Derselbe läßt uns abermals das schwierige Verhältniß einer freien Meinungsäußerung zu den festen Schranken des Dogma's wahrnehmen. Spener, eifrig bedacht die schlechten Trostgründe der Unbußfertigen zu entkräften, warf bei Gelegenheit den Gedanken

---

[1]) Hanneken, De gradibus sanctitatis, cp. 3.
[2]) Neumeister, Auszug Spener. Irrthümer, II, S. 64.
[3]) Ebendas. I, S. 201.

hin, daß zwar der geoffenbarten Ordnung nach jedem, auch dem schwersten Sünder der Rückweg bis zum Lebensende offenstehe, doch aber vielleicht bei Verstockten, mit denen Gott nicht länger Geduld haben wolle, diese Gnadenfrist früher abschließen könne.[1]) In einer so bescheiden vorgetragenen Warnung würde man für sich allein wohl kein Arges gefunden haben. Als aber 1698 der Diakonus Böse zu Sorau zwar auch noch in praktischer Abzweckung, aber doch mit lehrhafter Entschiedenheit einen diesseits des Todes liegenden peremptorischen Termin behauptete,[2]) über welchen hinaus bei Gott Gehör zu finden Niemand hoffen dürfe: erhob sich allgemeiner Widerspruch; zahlreiche Gutachten und Gegenschriften folgten, mehrere Facultäten, Rostock, Leipzig und Wittenberg geriethen in Bewegung. Spener, den man abermals als Anstifter bezeichnete, durfte nicht schweigen; er hielt sich mit seiner Rechtfertigung in den oben angegebenen Grenzen, so daß er die Verkürzung der Frist nur für einen möglichen aber zur Warnung Aller dienenden Ausnahmefall erklärte.[3]) Sein Schwiegersohn Rechenberg übernahm dagegen die bestimmtere Vertheidigung der Böse'schen Meinung, die er indessen in beschränkterem Sinne faßte. Wir beurtheilen die Controverse so, wie sie von Rechenberg[4]) einerseits und von Krackewitz, dem Vertreter der kirchlichen Ansicht, andererseits durchgefochten wurde. Alle sind einverstanden, daß die Liebe Gottes zur erbarmenden Annahme aller Sünder unendlich geneigt sei. Aber soll nun diese Geneigtheit soweit reichen, daß sie auch an den Verstockten und Halsstarrigen gleichsam ermüdet, oder daß die Gnade, die sich ihnen

[1]) Bedenken, IV, S. 519. Vgl. Hoßbach, a. a. O. S. 95. Walch, bibl. theol. II, p. 783. Desselben Einleitung in die Rel. Streitigk. V, S. 74ff.

[2]) Terminus peremtorius salutis humanae, d. i. die von Gott in seinem geheimen Rathe gesetzte Gnadenzeit, Frankf. 1698.

[3]) Spener, Gericht der Verstockung in einer Bußpredigt vorgetragen mit angehängter Erklärung seiner Lehre rc. Frankf. 1701.

[4]) Dissert. de gratiae revocatricis termino, Lips. 1700. Derselbe, Deutlicher Vortrag der Lehre von dem Termin der von Gott gesetzten Gnadenzeit, Lpz. 1700. Acht Beilagen zu dem deutlichen Vortrag rc. Lpz. 1700 und 1701, gegen Neumann, Ittig und Krackewitz.

genähert und dann des Unglaubens halber wieder entzogen hat, ihr Urtheil immer auf's Neue zurücknimmt? Das verneint Rechenberg; den Böswilligen gegenüber muß die gratia revocatrix ein Ziel haben, jenseits dessen sie den Sünder wirklich aufgiebt und nicht mehr fortfährt, ihre frühere und wiederholte Verwerfung desselben zu widerrufen. Dieser entscheidende Termin wird biblisch beglaubigt mit Matth. 13, 12. 25, 27. 28. Joh. 15, 2. Hebr. 3, 11. 12. 4, 3. 5. 10, 26 — Stellen, die von der Dringlichkeit der Bekehrung und den Gefahren der Säumniß handeln, — und durch die Beispiele der Verblendung des Pharao und der Sodomiter. Auch fehlt es dafür nicht an Gewährsmännern, welche sogar den Namen terminus peremptorius gebraucht haben. Zunächst schien dies äußerst menschlich von Gott gedacht. Wenn schon der Ausdruck gratia revocatrix sehr uneigentlich klingen mußte: so in noch höherem Grade die Annahme, daß die Gnade ihres Amtes müde werdend von einem gewissen Zeitpunkt an weitere Appellationen des Sünders zurückweise. Daher fügt Rechenberg ferner hinzu, die Terminirung müsse vom Willen Gottes aber dem nachfolgenden ausgehend gedacht werden. Vermöge der voluntas consequens weiß Gott, welche unter den Verstockten bis zu Ende in ihrer Unbußfertigkeit verharren werden; ihnen also stellt er aus unbedingter Kenntniß ihrer Zukunft den Zielpunkt, damit das Gericht, welchem sie verfallen, seine wohlbegründete Langmuth und Gerechtigkeit verbindende Form habe. Weder wird also ein reformirtes Decret eingeführt, noch fällt dadurch die Allgemeinheit der Gnade in sich zusammen, sondern nur die Anwendung auf den Einzelnen hört in einigen Fällen auf, wo die anhaftende Bedingung unerfüllt bleibt. Schon die Sünde wider den h. Geist, soll sie möglich sein, muß durch sich selber der Gnadenbauer eine Schranke setzen.[1]) Rechenberg bietet Alles auf, was sich exegetisch oder dogmatisch zu Gunsten seiner Thesis sagen ließ: allein durchführen, — das mochte Spener gefühlt haben, — ließ sich dieselbe dennoch nicht. Nach Lutherischer Lehre hat die

[1]) Vgl. Rechenberg, Zweite Beilage zu dem deutlichen Vortrag, S. 28ff. 38ff.

Gnade dem Sünder gegenüber keine andere Eigenschaft als die der Widerstehlichkeit und Verlierbarkeit; übrigens wird vorausgesetzt, daß sie von sich und von dem Ernst ihrer Gewährung niemals abläßt. Ihre Geneigtheit kann nur die natürliche Grenze haben, welche mit dem Lebensende des Einzelnen zusammenfällt; jeder frühere Termin wäre ein unzeitiger richterlicher Abschluß oder eine innere Beschränkung des durch Christus in's Unendliche eröffneten Zuflusses der göttlichen Liebe. Auch die besondere Vorstellung der gratia revocatrix kann nur auf gewisse Unterbrechungen der Gnadennähe überhaupt bezogen werden, nicht aber andeuten sollen, daß diese Widerrufe zählbar sind also mit einer gewissen Vollzahl ihr Ende erreichen. Beruft man sich aber darauf, daß Gott vorauswisse, wem sich seine Langmuth ohne letzten Erfolg zuwendet: so folgt allerdings, daß er auch den Zeitpunkt kennen und in seinen nachfolgenden Willen aufnehmen muß, von welchem an der Sünder keinen Versuch der Rückkehr machen werde. Aber auch so gefaßt erklärt sich diese Frist lediglich aus der Beschaffenheit des Sünders; sie bezeichnet alsdann die Endlichkeit seines Vermögens, die Abkehr der Gnade nochmals rückgängig zu machen, oder auch das Maaß der irdischen Gelegenheit zur Bekehrung. Der Zusatz peremptorisch wird also nicht gerechtfertigt, sofern er den Sinn hat, in die Gnade ein von ihr selbst gegebenes Geduldmaaß hineinzutragen. Das war es auch ungefähr, was Krackewitz antwortete.[1] Er erkennt an, daß die Schwierigkeit der Rettung mit jedem neuen Rückfall wachse, sowie daß zeitliche Strafen von einem gewissen Punkt an hinzutreten mögen: niemals aber dürfe bei zeitweisen Entziehungen des göttlichen Beistandes dieser von Seiten Gottes irgendwann völlig abgeschnitten gedacht werden. Unverbesserliche finden freilich ihr Gnadenziel, aber es ist dasselbe, welches mit dem leiblichen Tode zugleich den ewigen über sie ver-

[1] A. J. v. Krackewitz, Schriftmäßige Untersuchung der Lehre von dem termino der widerrufenden Gnade ꝛc. Rostock 1700. Desselben Antwort auf des Herrn A. Rechenbergs dritte Beilage zu dem deutlichen Vortrage ꝛc. Rostock 1701. Die übrigen Gegenschriften von Neumann, Schelwig, Fecht, Reineccius, die den Streit noch Jahre lang hinzogen, s. bei Walch, l. c. p. 794.

hängt. Jede diesseitige Fixirung widerspricht dem Wesen der göttlichen Güte, welche die Möglichkeit der Wiederanknüpfung ebenso in sich trägt, wie sie auch von dem sichersten Empfänger verscherzt werden kann. Auch die paränetische Nützlichkeit der Lehre wurde von Krackewitz u. A. deshalb in Abrede gestellt, weil ein Ruchloser sich desto vollständiger preisgeben werde, sobald er etwa den Termin für sich verstrichen wähnt.

Was endlich die Verhandlungen über den Chiliasmus betrifft: so befand sich die kirchliche Kritik in einer gesicherten Stellung. Denn sie hatte Mittel und Grund genug, die Bildung eines solchen Dogma's zu verwerfen, und von dem ethischen und ideellen Moment der Sache, auf welches wir oben hingedeutet, wollte sie keinen Nutzen ziehn. Neumann, Einer der vornehmsten Bestreiter, unterscheidet den krassen Chiliasmus der Juden und den glimpflicheren des Papias und Justin von dem modernen, wie ihn jetzt Petersen durch irgend eine Nymphe Egeria in Erfahrung gebracht, und von dem allerfeinsten aber desto gefährlicheren des Spener.[1]) Auch die Vorstellungen des Letzteren müssen sich in ungewisse Worte kleiden und auf trübe apokryphische Quellen berufen. Die Annahme selbst widerspricht allen Glaubensartikeln, namentlich denen von der Sünde und der Rechtfertigung, da sie eine irdische Vollkommenheit verheißt, die mit dem christlich bedingten Gnadenverhältniß dieses Lebens nicht zusammen bestehen kann.[2]) Die exegetischen Gegenbeweise gingen von der Ansicht aus, daß das tausendjährige Reich längst vergangen sei, und mußten bei den vorliegenden Schwierigkeiten ebenso problematisch ausfallen als die Gründe der Vertheidiger; soviel aber ließ sich darthun, daß der Chiliasmus von der Apokalypse abgesehen im N. Testament keine sicheren Stützen habe. Am Wenigsten vertrug sich die diesen Erwartungen anhaftende Stimmung mit der herrschenden; der nüchterne Geist der Kirche lehnte sich heftig dagegen auf. Alle warnten vor dem Ueberschwenglichen,

---

[1]) G. Neumann, Chiliasmus subtilissimus, Witteb. 1696.

[2]) Ibid. p. 36 sqq.

das sich jenen Aussichten beigesellt hatte, als ob die Christenheit jemals von den Schlacken, Sorgen und Anfeindungen, die dem irdischen Zustande eigen sind, frei sein werde und einem letzten Stadium entgegengehe, das dereinst über die Schwächen der Zeit und der Kirche hinausführe, ohne der Ewigkeit anzugehören.[1]) Auch unterließ man nicht, auf die allgemeine Unzufriedenheit mancher Chiliasten hinzuweisen, welche nicht allein den Fall des Römischen Babel wünschten, sondern auch des unbequemen Regiments der Lutherischen Kirche ja sogar der politischen Herrschaft der „großen Herrn und christlichen Potentaten" ledig sein wollten.[2])

II. Wissenschaftliche Wirkungen des Pietismus.

Wir wollten im Obigen das Urtheil der kirchlichen Stimmführer vollständig zu Worte kommen lassen. Wir haben dasselbe scharfsinnig genug gefunden, um die neue Richtung im Einzelnen zu bemängeln und an schwachen Stellen zu widerlegen, zu oberflächlich um sie zu verstehen und ihrer tieferen Wahrheit Eingang zu verschaffen. Aber zur historischen Würdigung des Pietismus liefert diese Kritik ihren wichtigen Beitrag. Nachdem sich ergeben

[1]) Ejusd. Dissert. de regno Chiliastico jam dudum praeterlapso, Witteb. 1694. Conf. p. 10. Pari jure hoc quoque nobis dari postulamus: Ecclesiam nec a primo hominis lapsu a calamitatibus et aerumnis plane cessavisse, nec in ultima aetate a vexationibus insidiisque et impugnationibus hostium liberam omnino fore. Neumann behauptet daher, daß Spener dem Artikel de cruce et calamitate mit seinem Chiliasmus widerspreche, und doch hatte derselbe diesen gerade in anderer Weise wieder aufgenommen.

[2]) Jakob Wächtler, Arcana Chiliasmi moderni, Leipz. 1695. Hier werden mit krassen Insinuationen die Beweismittel und Zwecke der Chiliasten aufgezählt. Ihre Kunstgriffe laufen darauf hinaus, die symbolische Lehre als Menschensatzung umzustoßen, den Zweifelnden die Schrecknisse der Verdammniß vorzuhalten, die Glückseligkeiten der Zukunft in's Große zum alen, damit sie Glauben finden, Frauen, Kinder und Einfältige zuerst zu gewinnen, Fürsten mit der Schilderung ihrer bevorstehenden noch größeren Herrlichkeit zu schmeicheln, bei allen Beschreibungen aber sich möglichst in unbestimmten Ausdrücken zu bewegen. Vgl. außerdem F. U. Calixti Tractatus theol. de Chiliasmo cum antiquo tum pridem renato, Helmst. 1692. A. Pfeiffer, Antichiliasmus, Lubec. 1691. Die übrige Literatur bei Walch, l. c. p. 805 sqq.

hat, wie die Erscheinung von der Mehrheit der Zeitgenossen aufgefaßt wurde, benutzen wir diesen Ruhepunkt zu einer kurzen Zusammenfassung gewisser Gesichtspunkte in ein erklärendes Resultat.

1. Der Pietismus im Sinne Speners, obwohl eng in sich verbunden, bietet der historischen Betrachtung eine doppelte Seite dar; er ist speciell protestantisch mit Lutherischer Eigenthümlichkeit, aber auch allgemein christlich und religiös. In ersterer Beziehung war derselbe Rückkehr zu dem lebendigen Schriftwort und den reformatorischen Grundgedanken. Nicht eigentlich der altkirchliche Consensus wird aufgenommen, wohl aber kräftig gemahnt an den Grundwerth der Ideen von Glauben und Rechtfertigung, Wiedergeburt und Erleuchtung, und an die ihnen gegenüberliegenden Gegensätze von Welt und Gott, Natur und Gnade. Denn das sind machtvolle, alle sittlichen Endzwecke der Religion bestimmende Gegensätze; sie können nicht nach dem Willen des Evangeliums bewältigt werden, wenn nicht auch Glaube und Wiedergeburt, statt als bloße Lehren zu verharren, gleichfalls zu Lebensmächten geworden sind. Dazu sollen sie wieder erhoben werden, und zwar muß die Belebung von Unten herauf und von Innen heraus erfolgen, von der Frömmigkeit rückwirkend auf das Dogma, von der Heiligung auf die Erleuchtung, von der Gemeinde auf die Kirche.

2. Dabei wird behauptet, daß in der confessionellen Lehrdarstellung Buchstabe und Geist, Stoff und Gehalt sich untreu geworden sind und durch Erweckung des geistlichen Sinnes einander zurückgegeben werden müssen. Das Organ der Aneignung christlicher Wahrheit ist nicht die prüfende Vernunft, denn weltliche Wissenschaft und Philosophie führen nur zu leicht auf ein fremdes Gebiet, sondern es ist das Gemüth als Stätte religiöser Erfahrung und Geistesbesiegelung. Die Erleuchtung der Seele wird vom Schriftwort und Dogma nicht unabhängig gemacht, doch mit einiger Freiheit an dasselbe angeknüpft. Da nun die Voraussetzung entsteht, daß der durch eigene Erfahrung Belehrte (Wiedergeborene) auch die rechte Erklärung des Glaubens finden werde: so

ist ein Schritt geschehen zur Befreiung des religiösen Subjects von der hierarchisch-gelehrten und symbolischen Dictatur. Das christlich Nothwendige und Entschiedene wird ein Solcher aus sich heraus zu erläutern und fruchtbar zu machen wissen, das Neue und Zweifelhafte nach eigener Erkenntniß und ohne Dienstbarkeit gegen Menschensatzungen auffassen dürfen. Dies ist die befreiende Richtung des Pietismus, welche ebenfalls nur eine von der Reformation bezweckte und vor dem Evangelium gerechtfertigte Mündigkeit des „Christenmenschen" zur Geltung bringen wollte.

3. Mit der Freiheit soll aber die Kraft der Ausübung wachsen. Hat die Kirche ihr doctrinales Selbstgefühl zur sittlichen Läßigkeit gemißbraucht: so soll sie nunmehr nicht verschmähen die Prüfung anzunehmen, die aus den Früchten des frommen Lebens über alles Christliche ergeht. Hat sie bisher die evangelische Lehre wie ein sicheres und unveräußerliches Glaubensdepositum gehandhabt und verwerthet: so liegt ihr jetzt ob, dieses Besitzthum erst in Gemäßheit der Erfolge der Heiligung, die es hervorbringt, sich zuzuerkennen. Das Trachten nach Vollkommenheit muß über die Stufe der Mittelmäßigkeit hinausführen, um so mehr als der Kirche noch eine große Zukunft bevorsteht.

4. Schon dieser praktisch-sittliche Impuls stammt aus einem unmittelbaren Eindruck der christlichen Religion, von welcher sich Spener auch ohne confessionelle Vermittelung ergriffen fühlte. Wenn er dann weiter ausführte, daß der christliche Lebensberuf nicht allein im gottseligen Handeln, sondern auch in Leiden, Entsagung und Weltüberwindung bestehe, wenn er eine Herrlichkeit voraussah, in welcher die evangelische Gemeinschaft mit Gott wahrhaft geeinigt und die Gewalten der Welt und des unchristlichen Verderbens besiegt sein würden: so überschritt er den überlieferten kirchlichen Gesichtskreis und vergegenwärtigte sich die umfassende Bestimmung des Christenthums. Mit dieser Erweiterung hängt zusammen, daß manche religiöse Regungen und Ideen, die sich bisher nur in der singulären Form der Mystik fortgepflanzt hatten, durch ihn einer gemeinsamen Aneignung zugänglich gemacht und dadurch der Stoff religiöser Subjectivität bereichert worden

ist. Merkwürdig bleibt aber, daß wie der Synkretismus in die Vergangenheit zurücksah und aus dem kirchlichen Alterthum die rechten Hülfsmittel gegen das Unheil der Gegenwart herbeiholte: so der Pietismus vielmehr geneigt war, von den Ergebnissen einer noch unenthüllten Zukunft die Verherrlichung der Christenheit zu erwarten.

5. Was der Pietismus Erweiterndes leistete, ist nicht direct aus einem Interesse an der kirchlichen Union hervorgegangen, sondern es ergab sich von selbst, daß mehrere weniger eng gefaßte Lehrbestimmungen mit dem dogmatischen Denken der reformirten Theologie zusammentrafen, und daß überhaupt die geringere Schätzung einer exclusiven Doctrin dem Bewußtsein evangelischer Gemeinschaft Vorschub leistete.

6. In den ersten beiden Punkten haben wir das Belebende und Befreiende, in den folgenden das Forttreibende und Erweiternde am Pietismus hervorgehoben; jenes gehört der protestantisch - reformatorischen, dieses der allgemein christlichen Richtung desselben an. In der Vereinigung dieser Bestrebungen hat der Pietismus der Wahrheit gedient. Es muß aber sogleich hinzugefügt werden: er besaß die genannten Eigenschaften in der Form einer Reaction gegen das bestehende Kirchenthum und die herrschende Theologie. Auf beide wirkte er, abgesehen von einigen zutretenden Extravaganzen, durch einen einseitigen Gegendruck. Die kirchlichen Gegner aber zogen die Forderungen des Pietismus sogleich ins Unbedingte und stellten sie aus dem Vergleich mit dem Vorhandenen und dessen thatsächlicher Beschaffenheit heraus; sie beraubten sich dadurch des Verständnisses der neuen Erscheinung und hinderten die Wechselwirkung, aus welcher ein organischer Fortschritt hätte hervorgehen können. An den Abwegen des Pietismus trägt die Orthodoxie, die ihn verstieß, eine beträchtliche Mitschuld. Wenn schon Spener die Interessen seines Standpunkts mit Schwierigkeit unter einander im Gleichgewicht erhalten konnte: so war vorauszusehen, daß dies seinen geistigen Abkömmlingen noch weniger gelingen werde.

Es erklärt sich also, warum der Pietismus keinen stetig-organischen, sondern einen durch innere Schwierigkeiten und Einseitigkeiten gehemmten obwohl immer noch höchst bedeutungsvollen Fortschritt hervorbrachte. Spener erreichte nicht was er bezweckte, die Belebung und Verinnerlichung der Kirche in seinem Sinn; seine Schüler bildeten zwar eine ecclesiola, wie er gewünscht, und kein kleines Häuflein, aber ein solches, dessen Geist statt in's Große und Ganze überzugehen, sich gern in sich selbst zurückzog oder nur sympathetisch auf ausgewählte Kreise verpflanzte. Und dennoch war die ganze Bewegung viel zu tief, um wirkungslos in sich selber zu verfließen. Gewisse werkthätige Verdienste sind Gemeingut der Kirche geworden. Die Gründung der großartigen Wohlthätigkeitsanstalten beschämte jedes Vorurtheil und gab das preiswürdigste Beispiel für die Zukunft. Damit stand im engen Zusammenhang der neu erwachende pädagogische Eifer, die Vereinfachung des Unterrichts, die mit verdoppeltem sittlich religiösen Ernst betriebene Kinderzucht, das Streben auf Gemüth und Willen statt des Wissens die christliche Bildung zu basiren, — dies und überhaupt die volksthümliche Richtung in der Religion waren Fortschritte, welche durch den Drang des Bedürfnisses hervorgerufen und bei der ausgebreiteten Wirksamkeit der Universität Halle in vielen Gegenden Deutschlands sichtbar werden mußten. Die eigenthümlichsten Früchte entstanden da, wo die neuerweckte Frömmigkeit in ihrem ganzen innigen aber auch weichen und überschwenglichen Wesen laut werden konnte, — in der Liederpoesie.

Uns liegt ob, den literarischen und wissenschaftlichen Einfluß innerhalb der Theologie genauer anzugeben. Planck[1]) behauptet vom Pietismus, daß eine ganze Generation von Theologen durch ihn verdorben oder das Fortrücken der Gelehrsamkeit um ein Menschenalter verspätet worden sei, muß aber gleich darauf einräumen, daß der gleichzeitige Gewinn, der in der Entkräftung der Scholastik und des Orthodoxismus mit seinem polemischen und

[1]) Gesch. d. prot. Theol. seit der Concordienformel, S. 245.



formalistischen Wesen lag, jenen Nachtheil reichlich aufgewogen habe. Allein diese Auffassung wenn auch keineswegs unrichtig, reicht doch darum nicht aus, weil sie bei einer ungefähren Ausgleichung schädlicher und wohlthätiger Folgen stehen bleibt. Der Pietismus wird alsdann nur von Seiten seiner gelehrten Laxheit und wissenschaftlichen Ungenauigkeit geschätzt, die an sich ein Schaden, doch das Gute hatte, ihrem verderblichen scholastischen Gegentheil Abbruch zu thun: es wird aber nicht gefragt, ob derselbe nicht zugleich Eigenschaften besaß, welche den mit der systematischen Kunst und philosophisch geschärften Reinheit der Wissenschaft abgebrochenen Verband in anderer Weise wieder anknüpfen und dadurch ein positives wenn auch zunächst nur indirectes Verhältniß zu dem wissenschaftlichen Geist überhaupt eingehen ließen.

Die Bildung der Anhänger und Nachfolger Speners hat etwas Autodidaktisches; schon ihr äußerer Lebensgang weicht ab von dem regelrechten Wege zum öffentlichen Lehrstuhl. Das Bewußtsein des innerlichen Berufs ersetzt einen Theil des übrigens so hoch gehaltenen gelehrten und philosophischen Rüstzeuges. Die Unterbrechung der traditionellen Lehrsprache führte in feineren Untersuchungen zur Indifferenz, ja zur wissenschaftlichen Rohheit: aber schon als Unterbrechung und Stillstand in einer übermüdeten systematischen und polemischen Thätigkeit mußte sie wohlthätig sein, da sich voraussehen ließ, daß die einmal erschütterte Richtung nicht in gleicher Art wieder zur Herrschaft kommen würde. Dafür verschärfte sich der Sinn für religiöse Gemüthswahrheit. Mit der zunehmenden Faßlichkeit erweiterte sich das theilnehmende Publicum, welches so schroff und standesmäßig in Gebende und Empfangende, in Selbständige und Unselbständige zerfallen war. Wenn der synkretistische Kampf in den entfernteren Umgebungen der wissenschaftlich Gebildeten einen starken Nachklang hinterlassen hatte: so erstreckte sich jetzt die Erregung auf die Ungelehrten und in einzelne Zweige der Gesellschaft. Die Theologie trat in eine andere Stellung zum Leben, wenn dieses fähig wurde, religiöse Eindrücke zurückzugeben oder selbst ohne deren gelehrte Beihülfe zu erzeugen.

für die Theologie, die so lange als abgesondertes Fach nach eigenen Gesetzen und doch mit gebieterischem Ansehen gearbeitet hatte, war es ein Gewinn, den praktischen Bedürfnissen und dem religiösen Bewußtsein der Gemeinschaft näher zu treten, ein Gewinn an Wahrheit, folglich auch — an Wissenschaft, sei es auch daß der jetzt eröffneten Quelle der Erfahrung ein neuer Läuterungsproceß bevorstand.

Von großer Wichtigkeit war es ferner, daß einzelne denkende Köpfe außerhalb des theologischen Berufs und dennoch mit den Interessen desselben vertraut für die Berechtigung der neuen Partei unumwunden das Wort nahmen. Wir haben dem Geistvollsten unter ihnen, Christian Thomasius, oben bereits seine Stelle angewiesen. Die höchst vielseitigen und größtentheils deutschen Schriften dieses Mannes sind ganz geeignet, den Umfang des Publicums zu bezeichnen, welches sich zum Interesse an der religiösen Angelegenheit oder zum Urtheil über sie aufgefordert fand. Er theilte, wie schon bemerkt, nicht alle Neigungen der Pietisten, desto mehr war er in den Abneigungen und allgemeinen Reformbestrebungen mit ihnen einig. Mit dem dogmatischen Specialstreit hat er sich niemals befaßt, froh diese Schwierigkeiten als Rechtskundiger Anderen überlassen zu können, und seinerseits an biblischer Einfachheit des Glaubens Genüge findend, welche er gern und mit Lebhaftigkeit empfiehlt. Ueberall verräth sich in ihm der gründliche und doch umsichtige und universell gebildete Denker, dem zugleich die populare Rede in ungemeiner Bündigkeit zu Gebote steht. Speners Freimuth hat sich hier in das weltliche Gewand ungescheuter oft bitter satirischer Kritik gekleidet. Seine „Monatsgespräche" eröffnen einen allgemeinen literarischen Sprechsaal, der über den pedantischen Schulzwang der Wissenschaft, den Zopf der Gelehrten, die Verderbnisse des Aristotelismus, die geistige Hohlheit und sittliche Unlauterkeit der kirchlichen Zänkereien die dreistesten Aussprüche laut werden ließ. Auch in den „kleinen Schriften und der Historie der Weisheit und Thorheit" fallen nach allen Seiten scharfe Schlaglichter. Indem Thomasius den „elenden" Zustand der Studirenden beleuchtet, wünscht er daß

die Theologen zuerst in demjenigen befestigt werden, was auch Mediciner, Philosophen und Juristen zu wissen haben, wenn sie ihres christlichen Namens nicht unwürdig sein wollen.[1]) Man überlade sie nicht mit Büchern, verschone sie mit dem gemißbrauchten Aristoteles, lasse sie anfangs an dem Buch der Natur und an der h. Schrift, an Auszügen aus Melanthons und Luthers Schriften und etwa dem Corpus juris Genüge finden. Dafür soll ihnen die Ueberzeugung eingeprägt werden, daß von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeiten die wahre Religion in einem demüthigen und einfältigen Glauben göttlicher Geheimnisse, in der Erkenntniß des Unterschiedes von Natur und Gnade und einem heiligen Leben bestanden, daß Sanftmuth und Mäßigung allezeit die Gläubigen, Haß und Uebermuth aber die Ungläubigen ausgezeichnet habe. Die Schuld des Uebels, heißt es anderwärts, trifft die Lehrer. Sie haben die „abgöttischen und lästerlichen" Grillen einer scholastischen Theologie" genährt und fahren fort, Anleitung dazu zu geben, wie Jemand durch die allerspitzfindigsten und eitelsten Kunstformeln der „ganz verkehrten Metaphysik ein theologus consummatissimus, d. h. ein rechtschaffener γνησίως Zänker wird."[2]) Sie empfinden es übel, wenn ein sogenannter Laie im Geringsten sein Mißfallen äußert oder seufzen mag wegen des „überhandnehmenden Widerchrist." Worauf aber Thomasius bei jeder Gelegenheit zurückkommt, und was er als wichtigstes Rettungsmittel aus den fortdauernden kirchlichen Reibungen und Drangsalen im Auge behält, das ist der Rechtsgrundsatz der Redefreiheit. Der Welt und der Kirche soll die „neue Wissenschaft, die Gedanken Anderer kennen zu lernen," nicht länger vorenthalten werden. Was der Einzelne erkannt hat oder zu erkennen glaubt, soll er straflos aussprechen dürfen. Damit wird nicht jeder Willkür und Ausgelassenheit Vorschub geleistet, sondern es ist nur gemeint eine „ungebundene Freiheit, die Gedanken, die

---

[1]) Thomasius, Kleine Schriften, Stück XIV, S. 594 ff.

[2]) Thomasius, Weitere Erläuterungen der neueren Wissenschaft Anderer Gedanken kennen zu lernen, Halle 1711. S. 151. Desselben Historie der Weisheit und Thorheit, Halle 1693. S. 23 ff.

man sich vom Wesen und Beschaffenheit aller Dinge ingleichen vom Guten und Bösen, also in praktischer und theoretischer Beziehung gemacht hat, sie mögen nun mit der Wahrheit übereinkommen oder irrig sein, seinen Nebenbürgern ungescheut und öffentlich mit Vorbringung der Ursachen der Erkenntniß mitzutheilen, wo sie nur nicht also beschaffen sind, daß dadurch der allgemeine Friede unmittelbar und augenscheinlich gekränkt wird."[1]) Und wohin zielte dieses Rechtsprincip der freien Rede? Thomasius übernahm bekanntlich selbst die Anwendung, indem er den ererbten Begriff der Häresie als eines öffentlichen Vergehens wenn nicht aufhob doch sehr beschränkte, und indem er auf andere Länder wie Holland hinwies, wo man schon weniger geflissentlich neue Ansichten zum Gegenstand persönlicher Verfolgung gemacht habe. Allerdings giebt es strafbare Behauptungen also moralische Ketzereien, — z. B. wenn Jemand vertheidigen wollte, man dürfe einem Ketzer keine Treue halten, einen ungerechten König umbringen: die dogmatischen aber, wie sie der Kirchenstreit herbeigeführt, sind meist von der Art, daß sie ohne alle Anheftung eines verbrecherischen Charakters auf dem Wege der freien Discussion erledigt werden müssen.

Thomasius urtheilte sehr im Großen über Kirche und Theologie. Die Freiheit, welche er forderte, konnte beiden Parteien zu Gute kommen: aber es war von Wichtigkeit, daß sie aus gemeinverständlichen sittlichen und Rechtsprincipien hergeleitet wurde. Wie Thomasius in Sachen der Hexenprocesse als Stimmführer der öffentlichen Meinung auftrat: so sprach er hier im Namen eines Rechtsgefühls, das über die Schranken der einzelnen Schule hinaus Beistimmung finden mußte. Der Pietismus, so gern er sich religiös abschloß, darin kam er doch einer allgemeinen Richtung der Wissenschaft entgegen, daß er für geistige Kämpfe auch geistige Waffen statt weltlicher Eingriffe verlangte. Die Theologie selber, indem sie auf strenge Bürgschaft und Oberaufsicht der herrschenden Gewalt verzichten lernte, trat einen Schritt herab aus ihrer gesetz-

[1]) Weitere Erläuterungen, S. 165.

lichen Auctorität und suchte den Schutz der Freiheit. In der Literatur selbst sehen wir einen freieren Wechselverkehr eintreten, und es ist nicht gleichgültig, daß mit dem Anfang des neuen Jahrhunderts gelehrte Zeitschriften wie die Acta Eruditorum eröffnet werden, in denen alle Fächer ihre Erzeugnisse zur Anzeige gelangen lassen.

Blicken wir auf den speciellen Einfluß des Pietismus innerhalb der theologischen Literatur: so stellt sich derselbe in den einzelnen Disciplinen verschieden dar. Die Schrifterklärung wurde vereinfacht und mehr auf das Wesentliche und Innerliche hingeleitet. August Herrmann Francke wollte in seinen hermeneutischen Anleitungen den gelehrten Charakter keineswegs preisgeben; er dringt streng auf das Studium der Grundsprachen sogar des Chaldäischen und läßt zugleich den Gebrauch dogmatischer Hülfsmittel noch bestehen. Seine Absicht geht überall dahin, die Bibel aus sich selbst verständlich zu machen und lebendig aufzufassen, damit Christus als der Mittelpunkt in ihr erkannt werde. Wenn dabei die Exegese zum Nachtheil allseitiger Genauigkeit popularisirt und das Geschäft der Auslegung mit dem der praktischen Aneignung unklar vermischt wurde: so gewann sie doch ohne Zweifel an Selbständigkeit und unmittelbarer Wahrheit, weil sie mit den Einzelbestimmungen des Dogma's nicht in dem alten geläufigen Verkehr erhalten wurde.[1])

Einen höchst überraschenden Anstoß erhielt die Kirchengeschichte, die so lange im Lutherthum geruht hatte oder nur durch Abhandlungen und Monographieen fortgesetzt worden war. Den merkwürdigen Wiederanfänger Gottfried Arnold,[2]) dem indessen schon der wackere Caspar Sagittarius[3]) in mancher Hin-

[1]) Vgl. A. H. Francke, Anleitung zum Lesen der h. Schrift, Halle 1698, Idea studiosi theologiae, Hal. 1712, Praelectiones hermeneuticae, ibid. 1712.

[2]) Geb. 1666 zu Annaberg. Er studirte in Wittenberg und trat in Dresden seit 1689 mit Spener in Verbindung. Verschiedene Aemter, eigene Unruhe und mancherlei Anfechtungen führten ihn nach Frankfurt, Quedlinburg, Gießen, wo er eine Zeit lang Professor war, und an andere Orte. † 1714.

[3]) C. Sagittarii Introductio in historiam ecclesiasticam, ed. Schmid, Jen. 1718.

sicht vorgearbeitet hatte, haben wir nicht durchaus in die Schule Speners zu versetzen. Arnold steht in der Mitte zwischen Spener und Dippel; er entwickelte sich weit schwärmerischer und unruhiger als jener, aber frommer als der Andere und ohne dessen feindliche Leidenschaft. Gelehrte Begabung und umfassende Kenntnisse vereinigten sich in ihm mit einem starken Hang zur Mystik. Auch nach der ersten Berührung mit Spener (1689) fuhr er fort, dieser Neigung durch das Studium Böhme'scher und Gichtelscher Schriften nachzugehen; erst später stellte er sich versöhnlicher zur Kirche, nahm seine wesentlich kirchenhistorischen Arbeiten wieder auf und machte die praktischen Bestrebungen des Pietismus vollständig zu den seinigen. Seine berühmte „Kirchen- und Ketzergeschichte"[1]) verfolgt bekanntlich in annalistischer Form die historische Entwickelung bis 1688, und zwar mit steigender Ausführlichkeit, zuletzt mit Aufnahme von Urkunden und Aktenstücken, die dem Werk einen bleibenden materiellen Werth gesichert haben. Die Tendenz wird in den Vorbemerkungen mit unverhüllter Offenheit dargelegt. Noch hatte Niemand gewagt, die historische Betrachtung dergestalt vom kirchlichen Standpunkt abzulösen, daß er bekennt, „nicht eine alleinige Partei erwählt" zu haben, „als ob sie allein der apostolischen Kirche ähnlich und treu geblieben, alle andern aber vernichtet, verworfen oder verkleinert werden müßten." Noch hatte Keiner wie er sich zum Advocaten der in jedem Lehrbuch ohne Umstände verworfenen alten Irrthümer und Irrlehrer aufgeworfen und ihnen damit einen selbständigen Werth und Antheil an der Darstellung der christlichen Kirche zuerkannt, statt daß sie bisher nur im Gegensatz zur Kirche und Kirchenlehre in Betracht gekommen waren. Wenn Thomasius den Begriff der Häresie aus sittlichen Gründen hatte erweichen wollen: so zeigt Arnold auf historischem Wege die Berechtigung dieses Verfahrens, und er folgt dabei denselben Gesichtspunkten, indem er von den Sachen auf die Personen, von der Meinung und Theorie auf den Willen, von dem Dogma auf den Geist und die

[1]) Zuerst 1698—1700, dann Schaffhausen, 1740—43.

Gesinnung ablenkt. Ganz anders wie bisher schattirt sich unter seinem Griffel das Bild der christlichen Geschichte; die erleuchteten Stellen kirchlicher Glaubensbestimmung verdüstern sich, während andere Regionen in ein helleres Licht treten; an den glänzenden Namen der Orthodoxie heftet sich der üble Nachruf einer Fertigkeit oder Kunst, welche um so verderblicher gewirkt hat, je vollkommner sie in Uebung kam, — der Ketzermacherei. Wer waren, fragt Arnold, die Richter in Glaubenssachen? Es war der Klerus, nicht immer aus den Erleuchtetsten und Besten, oft aus Ehrgeizigen, Hochmüthigen und Heuchlern bestehend, aber unterstützt vom weltlichen Arm. Und wer die Gerichteten? Unbesonnene und Sanftmüthige, wie sie jederzeit gegen die Klugen im Nachtheil stehn, oder Unerfahrene, denen das Geschick der Erklärung und Vertheidigung abging.[1] Rachsucht und Rechthaberei gaben vielfach Gelegenheit, an ungewöhnlichen Ansichten Aergerniß zu nehmen. Gerade die theuersten Zeugen, wenn sie abergläubige Thorheiten oder Mißbräuche anfochten und damit dem Interesse des Klerus zu nahe traten, sind diesen Anklagen ausgesetzt gewesen. Natürlich daß mit der Macht und dem selbstsüchtigen Eifer der Priesterschaft auch die Zahl der Häretiker steigt, denn an ihnen haben sie ihre Richtergewalt erst dargethan und in die Höhe gebracht. Die verworfenen Meinungen selber waren theils ungefährlich, weil sie den Glaubensgrund nicht betrafen, theils sind sie bei der Verurtheilung nur unvollständig zur Kenntniß gekommen. Das N. T. schildert die Häretiker als geizige, hoffährtige und ehrsüchtige Lehrer, deren Wahn aus einer ungöttlichen Richtung des Willens erst auf den Verstand übergegangen, und diese Beschreibung paßt nachher besser auf die Urheber als die Gegenstände der Ketzermacherei. „Gewiß wer nach dem gemeinen Proceß Ketzereien aufsuchen und gleichsam wider die alten Lehrer, die man für orthodox gehalten, eine Inquisition anstellen wollte, der würde viele wichtige Gründe finden, ihre reine Lehre durch alle Säcula in Zweifel zu ziehn.“[2]

---

[1]) Unparteiische Kirchen- und Ketzergesch. Allgem. Anmerkungen S. 2ff.
[2]) Ebendas. S. 15. S. 79.

Diesen durchgreifenden Bedenken, gestützt durch Verweisung auf Sagittarius, Scriverius, Großgebauer, Werdenhagen, Seb. Francke, entspricht nun auch die nachfolgende Ausführung der Dogmengeschichte als eines Ueberganges von großer zu immer geringerer Lehrfreiheit. Eigentliche Ketzer waren Simon Magus, Dositheus, die Gnostiker. Aber schon dem Marcion, dem Paul von Samosata, den Montanisten ist von ihren Anklägern Zuviel geschehen. Nachher haben Epiphanius und Philastrius die Kunst der Häresiologie zur Vollendung gebracht, indem sie „ganze Fuder" von Ketzereien herbeischleppten, und schon gegen die Priscillianisten durfte das Glaubensgericht zu dem äußersten Mittel greifen.[1]) Bei diesem geflissentlichen Aufsuchen des Häretischen hat „man immerhin so viele im Christenthum unbefestigte Gemüther vollends zu Atheisten gemacht, wenn sie die gräulichen Trennungen unter denen gesehen, die sich doch als Besitzer des seligmachenden Glaubens ausgegeben." Mit Constantin, — das hatte auch Dippel gesagt, — ist das innere Christenthum gefallen bei glänzender Aussenseite der Kirche, obgleich es damals an dem „Kreuz der wahren Christen" noch nicht fehlte; allmählich erscheint die lebendige und thätige Erkenntniß der göttlichen Dinge immer mehr erloschen. Den Arianischen Streit haben Alexander und Athanasius dadurch verschuldet, daß sie Vernunft und falsche Speculation in die göttliche Wahrheit einmischten.[2]) Der Leser ermißt von selbst, wie sich in den folgenden Zeitaltern Lob und Tadel vertheilen wird; die Reformation selbst verliert ihren Anspruch auf unbedingte Vollkommenheit, und sie hat in ihrem Verfolg denselben Abweg von dem gesunden praktischen Standpunkt zu der verkehrten hierarchischen Richtung des Glaubensstreites in sich erleben müssen.

Arnolds Werk erregte Anstoß und Entrüstung. Nicht Mayer allein zählte es zu den schlimmsten Ausgeburten des Pietismus und den Verfasser unter diejenigen, zu deren Schutze derselbe

[1]) Ebendas. S. 71. 77. 119.

[2]) Ebendas. S. 170.

aufgetreten war. Die Kritiken und Widerlegungen reichen bis tief in das folgende Jahrhundert.[1]) Selbst die Gemäßigten konnten sich nicht mit einer Auffassung befreunden, welche die Stützen des kirchlichen Urtheils abzubrechen und das orthodoxe Verhältniß zur alten Kirche zu untergraben drohte. Wie gründlich und anhänglich an die katholischen Grundsätze war Calixt auf die häretischen Streitigkeiten der ersten Periode eingegangen, und wie leicht wird Arnold mit ihnen fertig! Wie rasch läßt er das Vorurtheil, das bisher auf dem häretischen Namen geruht hatte, auf die Gegenpartei und deren lehrbildende Thätigkeit zurückfallen! Und dies geschieht nach einem Kanon, der am Stoffe selbst nur hier und da erprobt wurde, und der in's Große durchgeführt zu einem allzu leichten Verständniß des Gegenstandes verleitete. Kämpfe wie der Arianische waren damit noch nicht erklärt, daß die Einmischung der Speculation auf Seiten der Orthodoxie sie erzeugt habe. Wollte Arnold ähnliche Schwierigkeiten mit der allgemeinen Bemerkung beseitigen, daß die Verschärfungen der Kirchenlehre dem Ehrgeiz und der speculativen Willkür der Priesterschaft ihren Ursprung verdanken: so konnte es dabei nicht bewenden, so wenig wie bei dem entgegengesetzten Machtspruch, nach welchem Dogma und Häresie sich einfach wie Recht und Unrecht verhalten sollten. Allein unbeschadet dieses Mangels bleibt Arnolds Verdienst bei seinem unverkennbaren Scharfsinn ein ausgezeichnetes. Nicht nur hat er in vielen einzelnen Punkten das Richtige getroffen und Gerechtigkeit geübt, sondern auch die allgemeinen Erklärungsgründe enthalten Wahrheit genug, um der Beherzigung werth zu sein. Der historische Standpunkt, welcher die Stadien der Kirche nach dem Maaßstabe der praktischen Frömmigkeit und Sittlichkeit beurtheilt, gab in seiner Einseitigkeit dem Studium eine neue Anregung, sowie ja auch Arnold den kritischen Urtheilen des folgenden Jahrhunderts stark vorgegriffen hat. Der Pietismus erweitert den historischen Blick, indem er mit Vorliebe auf christ-

---

[1]) G. Groschius, Nothwendige Vertheidigung der evang. Kirche wider die Arnoldische Ketzerhistorie. Frankf. 1745.

liche Lebenserscheinungen zurücksieht, die über der alleinigen Hochschätzung des dogmatischen Maaßstabes vernachläßigt worden.

Eine zweite Wahrnehmung dürfen wir nicht außer Acht lassen. Arnold entwarf eine lebhafte Schilderung der ersten Christen; er schwärmte für das Zeitalter des Märtyrerthums, als das Kreuz und die Macht der Liebe ihre herrlichen Triumphe über die Welt feierten.[1]) In gleichem Sinne suchte Thomasius jene Anfänge des christlichen Lebens zu verherrlichen, als Alle noch vom Bewußtsein ihres himmlischen Berufs durchdrungen dem Vorbild der Apostel in Demuth und Versöhnlichkeit treu blieben und in der rechten Gemeinschaft der Kinder Gottes erhalten wurden, so daß sie dem Hader über verschiedene Vorstellungen vorbeugten statt ihm nachzujagen.[2]) Diese Anerkennung des Urchristenthums verglichen mit der Abneigung gegen das Zeitalter Constantins und der Nachfolger erinnert uns abermals in merkwürdiger Weise an Calixt. Der Synkretismus theilt durchaus die Liebe zum Altchristlichen, aber er begrenzt sie anders, da er die gesunde Tradition bis zum Ende des häretischen Kampfes reichen läßt. Der Pietismus hingegen seiner Denkart gemäß weniger bemüht, sich aus dem Consensus der Kirchenväter zu rechtfertigen, concentrirt seine Anhänglichkeit auf die ersten drei Jahrhunderte; der apostolische Charakter wird von ihm auf die früheste Periode zurückgezogen und von dem zweiten Zeitalter der Concilien wenn nicht getrennt, doch unabhängig hingestellt, weil eben das Vorbildliche hier anders gefaßt wurde.

Was zuletzt die eigentlich dogmatische Literatur betrifft: so findet sich in ihr die geringste Ausbeute. Man würde getäuscht werden, wenn man von den hierher gehörigen Schriften eines Anastasius Freylinghausen, Paul Anton, Joachim Justus Breithaupt eine anziehende Lectüre erwarten wollte. Vielmehr begegnet uns hier eine beträchtliche Magerkeit. Des feinen dog-

---

[1]) Arnold, Die erste Liebe, d. i. Abbildung der ersten Christen, 1696. Erstes Martyrthum, 1695.

[2]) Thomasius, Historie d. Weisheit, Th. III, S. 126 ff.

matischen Intellectualismus, in welchem die kirchlichen Systematiker ihre Stärke hatten, haben sich diese Schriftsteller entschlagen, religiöse Originalität und praktische Fruchtbarkeit sind nicht hinreichend an die Stelle getreten. Den Vergleich mit Spener hält Keiner aus. Freylinghausens „Kurzer Begriff der Theologie" ist ein nüchterner Auszug der Hauptstücke, in welchem die praktischen Momente unter den beiden Namen Pflicht und Trost artikelweise aber mit dürftigen Worten eingeschaltet werden; vom Glauben heißt es daselbst, daß er die doppelte Kraft der Rechtfertigung und Heiligung besitze.[1]) Die ausführlichere „Grundlegung der Theologie" war zunächst für die Alumnen in Glaucha bestimmt und verdient darum Erwähnung, weil sie eine bisher nicht vertretene Gattung von Unterrichtsschriften, welche zwischen dem academischen und dem rein katechetischen Zweck die Mitte halten, nicht ohne Glück eröffnet. Uebrigens wird in derselben Alles biblisch und ohne Hinzuziehung symbolischer Stellen erklärt; das Dogma wird in materieller Vollständigkeit mitgetheilt, wobei aber die Idiomenlehre ihres gelehrten Gepräges beraubt weit platter und so zu sagen zweckloser auftritt als in der bisherigen Form.[2]) Es war widersprechend, von den Einzelbestimmungen der Lehre Nichts zu übergehen, und dennoch den popularen Charakter dergestalt vorwalten zu lassen. Etwas bedeutender erscheinen die „Thesen" von Breithaupt, weil sie die Grundrichtung der Schule entschiedener wiedergeben. Mit Sorgfalt ist hier ein Gleichgewicht dogmatischer und moralischer Sätze erzielt, damit jeder Glaube sogleich in den Ausdruck wenn nicht der äußeren

---

[1]) Compendium oder kurzer Begriff der Theologie, Halle 1723. Dasselbe lateinisch: Compendium doctr. christ. e Germanico in Latinum convertit J. H. Grischovius, Hal. 1733. Man fand einiges Bedenkliche in diesem Büchlein, z. B. den Satz daß das Wesen der Creaturen gleichsam ein Ausfluß der göttlichen Kraft sei.

[2]) Grundlegung der Theologie, darin die Glaubenslehren deutlich vorgetragen und zum thätigen Christenthum wie auch evangelischen Trost angewendet werden, Halle 1704, dann öfter. Das Buch wurde selbst bei academischen Vorlesungen gebraucht. Breithaupt, Theses credendorum atque agendorum fundamentales, Hal. 1701. p. 5sqq.

doch der inneren That und Sitte aufgenommen werde. Denn die geoffenbarte Religion, heißt es zu Anfang, gereicht den Menschen nur dann zum Heil, wenn die h. Schrift sich in ihnen auch offenbarend erweist, wenn sie an lebendigen Früchten des geistlichen Sinnes, der Erfahrung und Ausübung erkannt wird. Will also das Christenthum die Wiederherstellung der verlorenen Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft: so will es eben damit die geistliche und evangelische Beschaffenheit aller Affecte und den reinen Cultus des Himmelreichs. In der nun folgenden Thesenreihe wird zuerst von dem göttlichen Ebenbild und dessen Verlust und Wiedergewinn in einfachen Uebergängen gehandelt. Der Sündenfall hat vom Willen seinen Ausgang genommen. Der Thatsünde stellt sich die Tugend und Gutthätigkeit als Gegenstück zur Seite, welche in der Reinigung des Bewußtseins ihr inneres normatives Princip hat.[1]) Die Stufenfolge von Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt fließt beinahe in Eins zusammen. Bei der Rechtfertigung wird stark gegen den Mißbrauch und die Täuschungen eines unkräftigen oder bloß eingebildeten Vertrauens gewarnt.[2]) Desto entschiedener tritt die Heiligung hervor, und unter ihren Früchten und Abzeichen entwickeln sich die geistliche Armuth, die Weltverleugnung und Beherrschung des Fleisches durch die Macht des Kreuzes und endlich die spiritualis δοκιμασία, d. h. das schon von Spener anerkannte geistliche Vermögen, den Glaubensstand bei sich und Anderen sowie überhaupt die irdischen Dinge richtig zu beurtheilen.[3]) Zuletzt giebt der Abschnitt De fundamentis instaurandae imaginis divinae Gelegenheit, die bisher nur vorausgesetzten Lehren von Gott und der Person Christi nachzuholen,

---

[1]) Theses, p. 93.

[2]) Ibid. p. 131. 141 sqq.

[3]) Ibid. p. 176—191. p. 173. 74. Usus crucis tanquam adminiculi paedagogici. Analogia inter crucem et gloriam. Crux nihil aliud est quam afflictio piorum a coelesti patre immissa vel permissa, ut per Christum subacta carne spiritus potenter se exserat et corpus cum anima ad gloriam perducatur.

so daß der Entwurf die seinen praktischen Interessen entsprechende analytische Ordnung klar genug zur Anwendung bringt.

Im Ganzen ist in der Bearbeitung des dogmatischen Stoffes eine wissenschaftliche Armuth unverkennbar. Während die historischen und exegetischen Studien neu angeregt und mehrfach gefördert wurden, gerathen systematische Darstellungen leicht in's Gewöhnliche, da sie sich der technischen Mittel entschlagen, welche auch den schwierigsten Materien und dogmatischen Consequenzen eine intellectuelle Anziehungskraft geliehen hatten, da überhaupt das Spitzfindige am Dogma entweder mit der alten Schärfe der Definition erfaßt und wiedergegeben oder abgebrochen werden mußte.

Hat aber etwa der Pietismus bei den strengen Dogmatikern, die ihn verwarfen, Spuren des Einflusses hinterlassen? Um dies zu beantworten, nennen wir zum Schluß den letzten orthodoxen Dogmatiker der alten Schule. David Hollaz [1]) ist der letzte Vertreter des Lutherischen Dogmatismus, derjenige zugleich, der nach funfzig Jahren noch eifrig gelesen wurde. Sein Hauptwerk,[2]) das ihn berühmt gemacht, gehört nach Geist und Form noch in das siebzehnte Jahrhundert und vereinigt die löblichen Eigenschaften, die diesem Standpunkt überhaupt zukommen. Es überschreitet das Maaß eines Compendiums, ohne in endlose Breite auszuschweifen. Hollaz hat gründlicher als Baier, leidenschaftsloser als Calov und Hülsemann, viel weniger scholastisch als König gearbeitet; vielleicht übertrifft er alle Lutherischen Vorgänger an Abrundung und Ebenmäßigkeit der Dar-

[1]) Geb. 1648 bei Stargard, gebildet zu Erfurt und Wittenberg. Er wurde Conrector in Stargard, Rector und Prediger zu Colberg, zuletzt Präpositus und Pastor zu Jakobshagen in Pommern, woselbst er 1713 starb. Er schrieb Mancherlei zu erbaulichen Zwecken: Anweisung zum rechten Gebet, Wittenb. 1747, Evangel. Gnadenordnung, ebendas. 1772, Pilgerstraße nach dem Berge Zion, 1771 (Sämmtl. erbauliche Schriften, Görlitz 1778. 2 Theile, Frankf. 1782).

[2]) Examen theologicum acroamaticum etc. Holm. et Lips. 1707, edit. II, Rost. et Lips. 1718 cum praefat. A. J. de Krackewitz, ed. VII plurimis animadverss. auxit Teller, Lips. 1750. 1763.

stellung. Die alte unerschütterte Ueberzeugung befindet sich noch im vollständigen Besitz der ererbten Lehr- und Beweismittel. Wir haben einen Vortrag vor Augen, der nochmals in Fragen, Definitionen, Observationen, in ἔκθεσις, διάλυσις, βεβαίωσις zerfällt und die gewöhnlichen Kategorien obgleich bescheidener und fruchtbarer handhabt. Auf die Prolegomenen über Theologie als sapientia practica eminens, Religion und Schriftprincip verwendet der Verfasser den gründlichsten Fleiß. Seine Eintheilung ist einfach; sie stellt Gott als Object der Theologie, den Menschen, dessen Ziel der Genuß des höchsten Gutes ist, als Subject und dann die Principien und Medien der Heilsgewinnung neben einander.[1]) Von den Forderungen der orthodoxen Lehre wird nirgends ein Abzug gemacht, vielmehr wie Hollaz die Inspiration bis zu unbedingter Wörtlichkeit treibt: so bringt er auch in der Christologie und anderweitig bis zum Aeußersten, und nur die Vollständigkeit, mit welcher auch die Lehre von der Vorsehung durchgegangen wird, beweist, daß das Allgemeine nicht weniger wie das Besondere geschätzt werden soll, und manche zwischen eingeschobene Frage kann als Beleg für den Fortschritt des dogmatischen Nachdenkens dienen.

Bemerkenswerth ist nun, daß Hollaz den Pietismus nirgends als gegnerisch oder gar häretisch hinstellt, vielleicht um ihn zu schonen oder weil er der Spenerischen Schule gar keinen unterscheidenden Lehrcharakter zuerkennen will, daß er ihn aber indirect berücksichtigt und die Bekanntschaft mit ihm merken läßt. Weder Spener noch seine Richtung werden ausdrücklich erwähnt. Wie ein unbestechlicher Richter, unbeirrt von den zwischeneinredenden Parteien, sein früheres Urtheil festhält, doch aber das etwanige Gute, was er von jenen gehört, gelegentlich anbringt

---

[1]) Principia salutis sunt tria. Primum est benevolentia Dei patris erga hominem lapsum erigendum et beandum. Secundum est fraterna Christi redemptio a peccato et ejus poenis. Tertium est gratiosa et per certa media efficax operatio spiritus s., qua parta a Christo salus offertur et confertur. — Media salutis sunt verbum divinum et sacramenta. Holl. Exam. P. II, p. 1.

und in seinem Vortrage mitwirken läßt: so erhellt aus Hollaz die Beachtung des Pietismus und Synkretismus als eines in mancher Hinsicht wohlthätigen Anregungsmittels. Er schätzt daher die praktischen Gesichtspunkte und schaltet Nutzanwendungen ein; jeder Artikel wird mit einem erbaulichen Zusatz (suspirium) geschlossen. Er rechnet thätige Frömmigkeit zum Wesen des wahren Theologen, ja er fordert Wiedergeburt für diejenigen, die es im höchsten Sinne sein wollen, muß aber zugleich den laxeren Standpunkt gelten lassen, welcher nur den theologischen Habitus, die Lehrtüchtigkeit und theoretische Uebereinstimmung zur Bedingung macht.[1]) Ohne Bestreitung Speners treten die Philosophie als heilsame Cultur des Geistes, die ihn zur Aufnahme seiner Denkbestimmungen befähigt, und der Werth des Systems und der Controverse wieder in ihre Rechte.[2]) In der Bestimmung des fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensinhalts finden sich so viele Abstufungen, daß hier sogar Calixt seine Wünsche in Etwas würde berücksichtigt gefunden haben.[3]) Indessen können die kleinen Nachgiebigkeiten, zu denen der Schriftsteller sich versteht, die Haltung seines Werks nicht wankend machen. Seine Theologie ist durchaus die der Doctrin, nach doctrinalem Maaßstabe will sie principiell allein geprüft sein. Jeder Artikel soll aus Nothwendigkeit göttlicher Vorschrift (necessitate praecepti) feststehen, ehe davon die Rede sein kann, ob er auch zum Zwecke der Heiligung (necessitate medii) Dienste leiste: welche Fassung er aber haben müsse, damit der letztere Zweck nicht verloren gehe, darüber kommt es zu keiner Erwägung. Bei weiterer Umschau bemerken wir, daß Hollaz diejenigen Lehrstücke, die durch Speners Er-

---

[1]) Hollazii Examen, ed. II, p. 14. Theologus sensu laxiori dicitur, qui munus theologi rite obit veritates theologicas explicando, — quamvis sincera voluntatis sanctitate destituatur. — Eminentiori sensu theologus dicitur, qui re vera talem se praestat, qualis ex intentione spiritus sancti esse debet. — Theologus renatus promptius et solidius primae veritati revelanti assentitur, quam theologus privative irregenitus.

[2]) Ibid. p. 30 sqq.

[3]) Ibid. p. 51.

klärungsweise in's Schwanken gerathen waren, in der Weise wieder zurechtrückt, daß er mit dem Mystischen stillschweigend auch das eigenthümliche Pietistische beseitigt. Die Heilsordnung wird mit besonderer Sorgfalt und sichtlich in dieser Absicht von ihm bearbeitet. In strenger Scheidung sollen wieder Erleuchtung und Bekehrung, Wiedergeburt und Rechtfertigung einander folgen. Die erste Hälfte dieses Processes soll die innerliche Aenderung des Sünders, die zweite die äußerliche Versetzung in den neuen Stand der Gerechtfertigten enthalten, Alles mit genauer Innehaltung der Grenzpunkte.[1] Die Erleuchtung bezeichnet nur ein Einwirken der Gnade auf den Verstand, die Bekehrung lediglich ein solches auf den Willen, und beide sind frei zu halten von Allem, was die Mystiker als innere Reinigung, als Einkehr des Menschen in sich selbst oder göttliche Gelassenheit und Weltentsagung hineingetragen haben.[2] Die Wiedergeburt aber, die Spener so umfassend verstehen wollte, hat Nichts weiter zu leisten, als daß sie den Sünder durch Einflößung höherer Kräfte mit dem Glauben begabt, also für den Empfang der Rechtfertigung geschickt macht. Sie drückt darum keine Veränderung des geistlichen Lebens, kein Geborenwerden Christi und des neuen Menschen in uns aus.[3] Es bleibt mit Einem Wort Alles an seiner Stelle; jede Function darf das Werk der geistigen Umgestaltung nur bis zu dem Punkt fortführen, wo es die folgende rechtmäßig aufnehmen wird, mag auch dabei unbestimmt gelassen sein, wo nun eigentlich die tiefste und entscheidende Wendung liege. Und gegen diese verständige Parcellirung und Ausgleichung waren eben Speners Erklärungen gerichtet gewesen, da er durch ein lebendiges Wiederaufnehmen der biblischen Idee der Wiedergeburt der ganzen Heilslehre die verlorene subjective Wahrheit zurückgeben wollte.

---

[1]) Examen, Tom. II, p. 379. Per conversionem et regenerationem intrinsece peccator mutatur ut sit judificabilis, per justificationem autem extrinsece mutatur, quatenus e statu misero in beatiorem judicialiter transfertur.

[2]) Ibid. p. 281 sqq. 295.

[3]) Ibid. p. 318. 329. 336.

Uebersehen wir das Werk des Hollaz: so dürfen wir behaupten, daß es durch sich selber eine gefährliche Lage der altkirchlichen Theologie durchaus nicht verräth. Aus seiner gleichmäßigen Sicherheit und unerschütterten Objectivität wäre zu schließen, daß die dogmatische Literatur noch lange in demselben Geiste hätte fortgehen müssen. Und doch ist es das letzte seiner Art gewesen, das letzte welches noch vor dem Uebergang in ein anderes Zeitalter steht.

Wir gehen dem folgenden Jahrhundert entgegen. Hinter uns liegt die Periode der älteren Theologie, eine Zeit unendlich reich an Inhalt, an Arbeit und Anstrengung, aber arm an Liebe und Demuth und an Sinn für die großartige Einfachheit der christlichen Religion, mit höchstem Eifer nach einem genauen und ausschließlichen Wissen um den christlichen Glauben trachtend, und dennoch bemüht, ihr Wissen wieder unwißbar, ungenießbar und unkenntlich zu machen. Bedeutende Reactionen suchten die Theologie über ihren einseitigen Standpunkt zu erheben, ihre Versuche sollten für die Zukunft nicht verloren sein. Und wenn damals der Synkretismus und der Pietismus ohne gegenseitige Würdigung einander folgten und gleichsam aus dem Wege gingen: so fragte sich doch, ob nicht dereinst eine Einigung ihrer Bestrebungen möglich werden sollte.

Register.

(Die beigefügten Zahlen sind die bezüglichen Seiten des Textes.)

Nachtrag.

Zu S. 458 über Johann Friedrich Mayer ist noch zu vergleichen das eben erschienene Werk: J. G. L. Kosegarten, Geschichte der Universität Greifswald, Th. I, S. 277.

Zu S. 251. 52 s. Dorner's Entwicklungsgeschichte, II, S. 892. 900.



